SIGMUND FREUD

MOSES

ALBERT BONNIERS FÖRLAG

SIGMUND FREUD

MOSES

SIGMUND FREUD

MOSES

OCH MONOTEISMEN

TRE AVHANDLINGAR

FRÅN TYSKAN OCH MED INLEDNING AV

PEHR HENRIK TÖRNGREN



STOCKHOLM

ALBERT BONNIERS FÖRLAG

STOCKHOLM
ALB. BONNIERS BOKTRYCKERI 1939

INLEDNING.

Sigmund Freud skriver på ett ställe om sig själv: "Efter fyrtioett års verksamhet som läkare säger mig min självkännedom, att jag egentligen aldrig varit någon riktig läkare. När jag blev läkare, så var det genom en påtvungen ändring av min ursprungliga avsikt, och mitt livs triumf ligger i att jag efter långa omvägar återfunnit min ursprungliga kurs." Det är ett ord som säkerligen kommer att få många uttolkare, när man en gång i framtiden skall börja skriva så kallade slutgiltiga biografier över Freud. Hans psykologiska forskning har visserligen fått sin namnkunnigaste tillämpning inom neurosernas behandling, men den har också tid efter annan sökt sig långt utanför medicinens gränser, framför allt till problemen om kulturens — särskilt religionens och moralens — uppkomst. Inför dessa fenomen är Freud alltså dels psykologen, som söker förstå deras väsen och funktion av i dag, dels historikern, som vill utforska hur de en gång uppkom. Denna dubbelhet i Freuds forskarinställning måste ses mot bakgrunden av den innersta innebörden i hans sannings- och kunskapsbegrepp.

Sanning och kunskap är inte bara av typen $2 \times 2 = 4$. All sanning och kunskap som på något vis gäller mänskliga ting — alltså den överväldigande majoriteten — måste innehålla

en större eller mindre del *psykologisk* kunskap, det är: ta hänsyn till för *vem* den är avsedd. En blick på världsläget i våra dagar visar oss, kanske tydligare än förr, att så kallade sanningar överallt får stryka på foten för så kallade lögner, och man kan inte avvisa den i början smärtsamma men sedan ganska uppmuntrande insikten, att när lögnen vinner, så är det lyckligtvis inte på grund av sin övervägande halt av lögn, utan emedan den innehåller ett litet stycke sanning som förut var okänt. Detta att sanning inte är riktig sanning, om den inte innehåller ett tillräckligt kvantum sanning om människan — både talaren och åhöraren — är alltså ingen avprutning på Sanningskravet med stort S, utan endast ett uttryck för det faktum, att en sanningssägare som glömmer bort vem han talar med i regel varken gagnar sanningens sak eller sin egen. Mänsklig sanning existerar inte i tomma luften.

Att alltså kunskap och vetande kan uppfattas som psykologiska begrepp, att psykologisk sanningsvilja är sanningsviljan överhuvudtaget, ja, att psykologi rentav är sanningen i detta ords innersta mening, detta är — såsom Thomas Mann framhållit — en åskådning som vi finner hos Nietzsche och som är ett väsentligt drag hos Freud och hans psykoanalys. Att sedan Freud på många punkter misslyckats med att finna denna sanning, den om människan, är en annan sak; han har i varje fall sökt den och hållit den för väsentlig.

Men — såsom likaledes Thomas Mann i annat sammanhang framhåller — det finns inom psykoanalysen också en punkt där dess psykologiska intresse och kunskapstörst övergår i ett *mytiskt* intresse. Det är hos Freud en genomgående åskådning, att man genom att utforska ett fenomens upp-

komsthistoria också uppdagar något väsentligt om dess natur i den dag som är. Hans psykoanalys vid neuroser har alltid åsyftat att uppspåra och rekonstruera det trauma, det övervåld, som enligt hans uppfattning en gång i tiden lade första grunden till neurosen. När hans lära kallas ”djuppsykologi”, så åsyftas därmed både rummets och tidens djup: han studerar individens urtid för att därmed utforska något om hans själ i dag, något som kommit att kallas dess djupskikt. För att beskriva dem använder Freud ofta arkeologiska liknelser. När han exempelvis vill hävda att i det omedvetna själslivet allting konserveras och ingenting går under, så frammanar han för vår fantasi bilden av ett sällsamt Rom, där alla äldre byggnader finns kvar jämsides med senare tiders verk, allesammans i och tvärsigenom varann, oberoende av och i strid mot alla rummets lagar. Vid närmare eftertanke finner man att denna Freuds uppfattning om vad han kallar ”det omedvetnas konstans” är en oundgänglig grundval för hela hans åskådning om neurosernas behandling. Ty skulle det i stället så vara, att barndomens traumata med alla sina vingklippande verkningar obönhörligen hör det förgångna till och inte i någon form bevarats levande genom åren, så blir ju den freudska psykoanalysens utforskande av patientens barndom inte neurosbehandling utan bara historieskrivning.

Detta Freuds mytiska intresse gäller inte bara individens äldsta historia, utan också släktets. Fornhistoria och särskilt Orientens arkeologi är hos Freud en hobby, men också något mer än en hobby. När ett av de mest kända porträtten av honom avbildar honom sittande med pennan i hand vid skrivbordet, på vilket en rad gammalegyptiska statyetter skymtar

i meningsfullt halvdunkel, så har konstnären därmed velat fånga något väsentligt i Freuds hela forskartyp. Nuets psykologi kan, menar Freud, inte skildras annat än i ljuset av myten och urhistorien; skuldkänsla och samvete har sina djupaste rottrådar nere i människosläktets äldsta förhistoria, och de blir inte begripliga förrän de satts i relation till denna urtids händelser. Hur dessa händelser kunnat förbli levande och verksamma genom årtusendena, alltså hur traditionen fortplantas och fungerar, det är det egentliga problemet i Freuds sista bok. Vilka dessa händelser var, det har han själv för tjugufem år sedan sökt skildra i sin sinnrika och fantastiska bok ”Totem und Tabu”.

Att diktaren Thomas Mann fascinerats av detta arbete, att psykoanalysen för honom egentligen först genom sitt intresse för myten får färg, konstbetydelse och berättigande, det är inte att undra på. Diktens förhållande till sanningen är nu en gång för alla en smula tvetydigt: den lever av den, men den strider också mot den. Thomas Mann antyder inte — och man vet alltså inte om han tänkt tanken eller ej — att psykoanalysens mytiska intresse *kan* beteckna den punkt där den tar farväl av sitt psykologiska intresse, alltså av sin sanningskärlek. Den reflexionen får hans läsare stava sig till på eget ansvar.

Men också vetenskapsmannen Sigmund Freud tycks anmärkningsvärt nog hysa samma förkärlek för psykoanalysens sysslande med myten och urhistorien. Som sitt betydelsefullaste verk lär han beteckna, inte något arbete om psykoanalysen som läkemetod, utan just ”Totem und Tabu”. Den som känner detta arbete kommer att i Freuds sista bok åter-

finna många gamla trådar på nytt upptagna och vidarespunna; den som inte känner till det reder sig gott med en kort rekapitulation. ”Totem und Tabu” innehåller Freuds teori om religionens ursprung. Med vissa stöd från ett par religionshistoriker och antropologer — bland de senare ingen mindre än Darwin — antar han att det första samhället utgjorts av en ”urhord”, där den starkaste hannen, ”urfadern”, med våldets ensamrätt ägde alla honorna och despotiskt rådde över sönerna, ända tills dessa en dag sammangaddade sig, dräpte honom och åt upp honom. Ur skuldkänslan över detta ”urdåd” föddes den första rättsordningen, den första sedligheten och den första religionen. Det urtillstånd, som Freud här i detaljrik mosaik rekonstruerar — eller konstruerar — erbjuder vissa analogier med en rad eljest svårförklarliga fenomen inom religion och samhälle hos såväl natur- som kulturfolk.

De som sagt mycket sinnrika hypoteserna i ”Totem und Tabu” har alltså som nästan alla hypoteser förmågan att ”stämma” med en hel rad saker och ting, det är mycket Freud förklarar med utgångspunkt från dem, och ändå står de oss på något vis en smula fjärran. De ligger för långt bort för att riktigt kunna gripa — och på allvar intressera — nutida psykologer. De kan vara sanna, de kan vara falska, och ingendera tycks oss just kunna få nämnvärd praktisk betydelse. Etnologernas debatt kring ”Totem und Tabu” har man därför följt med rätt ljumt intresse. För Freud är urhordsituationen något fundamentalt som aldrig kan försvinna ur människolivet utan ständigt måste komma att återuppstå i nya — bokstavliga eller bildliga — faderdråp från

ständigt nya generationer av söner. Inte så för oss andra; vi finner lätt argumenten både för och mot en smula teoretiska. (Och vi värjer oss ganska bestämt, när vi exempelvis om en analytisk behandling, där patienten vid ett tillfälle blivit rädd för sin freudianske analytiker, läser att detta berott på "en identifikation av läkaren med det prägenitala totemdjuret". Förklaringen verkar milt sagt litet långsökt.)

Mot denna bakgrund får man se Freuds sista bok om Moses och monoteismen. Han har känt behovet efter en mindre anonym-generell och i gengäld mer konkret-personlig version av skådespelet, varmed han kunnat flytta ned sina teorier från deras förhistoriska höjder till mer jordiska och hemvana epoker. Det specialfall som han uppletar i den mosaiska perioden ligger oss närmare både till tiden och i fråga om allmänmänskligt intresse. Risken finns dock även här att boken skall bedömas som en historisk specialstudie över Mosesproblemet — så har redan på sina håll skett — och eventuellt vederläggas såsom dylik. Därmed förfelar man kärnpunkten: dess funktion som ett led i Freuds psykologiska system. Från första början har Freud velat hävda att sanningen om nuet verkligen ligger gömd i kunskapen om forntiden. Hans första försök att visa detta var hans metod att behandla neuroser, men erfarenheterna därifrån har på många håll bestritts. Freud sökte sig då till det område, där av naturliga skäl sanningen om det förgångna är den enda sanning man räknar med, nämligen själva historievetenskapen, och framlade på detta område sitt andra försök, "Totem und Tabu". Men denna gång grep han alltför långt tillbaka i urtiden och rörde sig med alltför lösa och obevisbara fantom-

händelser. ”Moses och monoteismen” är ett nytt och tredje försök, denna gång med ett stoff som är lättare att få grepp om.

Det skulle föra för långt att här anföra allt vad man kan — eller tror sig kunna — läsa mellan raderna i denna bok. Mosesgestalten har alltid fängslat Freud; han har exempelvis redan förut ett par gånger, för övrigt under säregna förhållanden, avhandlat Michelangelos Mosesfigur och dess psykologiska innebörd. Men mer än skrivbordets egyptiska fornsaker, och även mer än den fantasieggande bilden av mannen Moses, gäller det här på samma gång ett ämne som Freud nätt och jämnt vågar sig på: den hemlighetsfulla själsliga egenarten hos den av ödet utvalda och förföljda folkstam, vars kanske namnkunnigaste nu levande son han är: den judiska. Vari består denna dess egenart, som tycks trotsa både rasblandning, rum och tid? Det allmänna problemet om traditionens väsen förvandlas omärkligt inför våra ögon till särfrågan om den judiska traditionens väsen. Det är ju denna tradition Freud är bäst förtrogen med, och det är därför naturligt att den blivit det exempel han valt. Men han ställer aldrig fullt klart den fråga som han påtagligen hela tiden vill syssla med: frågan, huruvida en judisk egenart existerar ännu i detta nu, och vari den i så fall består. Det ser ut som om det hänger ihop med att han ännu en gång, fast inte i så hög grad som i ”Totem und Tabu”, riktat blicken alltför långt tillbaka i det förgångna i stället för mot nutiden.

Ty just detta att Freud med sammanbiten energi söker lösa nuets problem genom att studera forntiden, det utgör hans speciella egenart som forskare. Han anser sig ju med detta

sitt sista arbete ha, exempelvis gentemot den materialistiska historieuppfattningen, uppdagat och visat styrkan hos den viktigaste av de kraftkällor, varur de andliga idéerna och särskilt de religiösa får makt att bestå i konkurrensen med materiella drivfjädrar — samma kraftkälla, ur vilken också historiens store män hämtar sin storhet. Freud menar att kraften utgöres av den "historiska sanning", som idén innehåller eller personen företräder, och begreppet "historisk sanning" betyder här uteslutande något sådant som "trohet mot urtidshistoriens händelseförlopp". Han yttrar t. ex. i denna bok om de religiösa fenomenen — och han skulle sannolikt säga detsamma om fascismen, kommunismen, antisemitismen och en rad andra ismer — att de "endast kan förstås efter mönstret av individens för oss välbekanta neurotiska symtom, såsom en återkomst av längesedan förgätna betydelsefulla tilldragelser i den mänskliga familjens urhistoria, att de hämtar sin karaktär av tvång just ur detta sitt ursprung och alltså påverkar människorna just i kraft av sin halt av *historisk* sanning". Freud menar att denna deras kraft *är* oövervinnelig; "varje stycke som återvänder ur glömskan utövar en alldeles särskild makt, ett ojämförligt intryck på människomassorna, och hävdar ett oemotståndligt anspråk på sanningen, varemot alla logiska invändningar förblir maktlösa, enligt formeln *credo quia absurdum*" — i sanning en ganska fatalistisk lära. Här blir det alltså uppenbart, att Freuds sanningsbegrepp först i andra hand och medelbart har med det psykologiska nuet att göra — i första hand gäller det för honom den arkeologiska sanningen, kunskapen om hur det en gång var. Och när vi andra söker

syssla med att utreda religionens, etikens eller ismernas aktuella funktion och innebörd i *nutiden,* så är det för Freud högst fåfängliga sysselsättningar.

I ”Moses och monoteismen” söker Freud förklara många saker på en gång: judarnas folkkaraktär och religion, monoteismens övermakt över polyteismen, traditionens och idéernas välde över människan. Överallt spårar han i bakgrunden en de ”utvalda” tingens förstfödslorätt härledd ur deras intima samband med urhistoriens stora familjetragedi. Men först och sist är denna bok den åldrige forskarens försök att mellan de bägge för länge sedan lagda brofästena — hans lära om individens själsliv och hans teori om urfaderdråpet — infoga själva brospannet, i form av en exemplifiering av hur det förra beror av det senare. Och av den framtid som vill bedöma, i vad mån Freud var läkare eller bara historiker, kommer boken inte att kunna betraktas och beaktas på något annat sätt än detta: såsom slutstenen i hans lära.

Pehr Henrik Törngren.

I.

MOSES EN EGYPTIER

Att frånkänna ett folk den man, som det prisar som den störste av sina söner, är inte något som man gör gärna eller i brådrappet, särskilt inte om man själv tillhör detta folk. Men inget föredöme kan förleda en att sätta förmenta nationella intressen högre än sanningen, och man bör ju också kunna vänta att utforskandet av faktiska förhållandet skall bidra till att öka våra insikter.

Mannen Moses, som var det judiska folkets befriare, lagstiftare och religionsstiftare, hör hemma i så långt avlägsna tider, att man inte kan komma ifrån det inledande spörsmålet, huruvida han är en historisk person eller en av sagan diktad gestalt. Om han levat, så var det under det trettonde eller kanske fjortonde århundradet före vår tideräknings början; vi har ingen annan källa till kunskap om honom än judarnas heliga böcker och deras i skrift fixerade traditioner. Om alltså avgörandet saknar varje sista betryggande bekräftelse, så har dock det övervägande flertalet historiker uttalat sig för att Moses verkligen levat och att det med hans namn förknippade uttåget ur Egypten verkligen ägt rum. Man påstår med allt fog, att Israels folks senare historia vore obegriplig, om man inte ginge med på denna förutsättning. Vetenskapen av i dag har ju överhuvudtaget blivit försiktigare och handskas vida skonsammare med traditioner, än man gjorde i den kritiska historieforskningens barndom.

Det första som hos Mosesgestalten tilldrar sig vårt intresse är hans namn, som på hebreiska lyder *Mosche*. Man kan fråga: varifrån kommer det, och vad betyder det? Som bekant ger redan redogörelsen i Exodus kap. 2 ett svar. Där berättas, att barnet som utsatts i Nilen och räddats av den egyptiska prinsessan, av henne fått detta namn med den etymologiska motiveringen: ty ur vattnet har jag dragit upp honom. Men denna förklaring är uppenbart otillräcklig. En författare i "Jüdisches Lexikon"[1] fäller omdömet: "Namnets bibliska tydning 'Den ur vattnet uppdragne' är folketymologi, med vilken redan den aktiva hebreiska formen ('Mosche' kan på sin höjd betyda 'uppdragaren') inte kan fås att stämma." Detta förkastande kan stödjas med två ytterligare argument: för det första att det är meningslöst att tillskriva en egyptisk prinsessa en hebreisk härledning av namnet, och för det andra att det vatten, varur barnet drogs upp, med all sannolikhet inte var Nilens vatten.

Däremot har man sedan länge och från flera olika håll yttrat det antagandet, att namnet Moses härstammar ur egyptiskans ordförråd. I stället för att citera alla författare som uttalat sig i denna riktning vill jag i översättning anföra en hithörande passus[2] från en nyare bok av J. H. Breasted, en författare, vars "History of Egypt" (1906) rönt uppskattning såsom ett ledande verk:

"Det är anmärkningsvärt att hans (denne ledares) namn Moses var egyptiskt. Det är helt enkelt det egyptiska ordet 'mose', som betyder barn, och utgör en förkortning av full-

[1] Jüdisches Lexikon, grundat av Herlitz och Kirschner, Bd IV, 1930, Jüdischer Verlag, Berlin.

[2] The Dawn of Conscience, London 1934, p. 350.

ständigare namnformer såsom t. ex. Amon-mose, d. v. s. Amon-barn, eller Ptah-mose, Ptah-barn, vilka namn i sin tur åter utgöra förkortningar av längre satser: Amon (har skänkt ett) barn eller Ptah (har skänkt ett) barn. Namnet 'barn' blev snart en bekväm ersättning för det omständliga fullständiga namnet, och namnformen 'Mose' återfinnes inte sällan på egyptiska minnesmärken. Moses' far hade säkerligen gett sin son ett namn sammansatt med Ptah eller Amon, och till dagligt bruk bortföll så småningom detta gudsnamn, så att pojken till slut helt enkelt kallades 'Mose'. (S'et i slutet på namnet Moses härstammar från den grekiska översättningen av Gamla testamentet. Det hör inte heller till hebreiskan, där namnet lyder 'Mosche'.)"

Jag har återgett detta ställe ordagrant och är ingalunda beredd att dela ansvaret för dess enskildheter. Jag är också en smula förvånad att Breasted i sin uppräkning just hoppat över de analoga från gudar härledda namn som återfinns i listan över de egyptiska konungarna, såsom Ah-mose, Thutmose (Thotmes) och Ra-mose (Ramses).

Nu kunde man vänta sig, att någon av de många som insett att namnet Mose är egyptiskt också skulle ha dragit slutsatsen eller åtminstone övervägt möjligheten, att det egyptiska namnets bärare också själv varit egyptier. När det gäller moderna tider, tillåter vi oss utan betänkande dylika slutsatser, ehuru numera en person inte har ett namn utan två, efternamn och förnamn, och ehuru namnförändringar och -förvandlingar under nya livsvillkor inte är uteslutna. Vi är exempelvis ingalunda överraskade att få bekräftelse på att diktaren Chamisso är av fransk härkomst, Napoleon Buona-

parte däremot av italiensk, och att Benjamin Disraeli verkligen är en italiensk jude, såsom hans namn låter förmoda. Och för äldre och forna tider, kunde man tycka, borde en sådan konklusion från namn till härkomst vara ännu mycket pålitligare och egentligen förefalla tvingande. Ändå har såvitt jag vet i fallet Moses ingen historiker dragit denna slutledning, inte ens någon av dem vilka, liksom återigen Breasted, är beredda att anta, att Moses var förtrogen "med all egyptiernas visdom"[1],[2].

Vad som stått hindrande i vägen, kan man inte med säkerhet gissa. Kanske var respekten för den bibliska traditionen oövervinnelig. Kanske tycktes den tanken alltför fantastisk, att mannen Moses skulle ha varit något annat än en hebré. I varje fall befinns det, att insikten om namnets egyptiska ursprung alls inte betraktas som avgörande för bedömandet av Moses' härkomst, och att denna insikt inte föranlett några ytterligare slutsatser. Anser man att frågan om denne store mans nationalitet har någon betydelse, så vore det väl önskvärt att nytt material till dess besvarande blir frambragt.

Detta söker min lilla avhandling göra. Dess anspråk på en plats i tidskriften "Imago" baserar sig på att dess bidrag består av en tillämpning av psykoanalysen. Det på denna väg vunna argumentet lär visserligen endast komma att göra intryck på den minoritet bland läsarna, som är förtrogen med analytiskt tänkande och vet att uppskatta dettas resultat. Men för den kommer det, hoppas jag, att framstå som betydelsefullt.

[1] l. c., p. 334.
[2] Ehuru förmodandet, att Moses var egyptier, alltifrån äldsta tider till våra dagar ofta nog framkastats utan att man sökt stöd i hans namn.

År 1909 publicerade O. Rank, som då ännu stod under mitt inflytande, på min impuls en skrift med titeln "Myten om hjältens födelse"[1]. Den behandlar det faktum, att "nästan alla betydande kulturfolk... redan tidigt förhärligat sina hjältar, mytiska konungar och furstar, religionsstiftare, dynasti-, riks- och stadsgrundläggare, kort sagt sina nationalhjältar, i skaldestycken och sagor". "Särskilt ha de utrustat dessa personers födelse- och ungdomshistoria med fantastiska drag, vilkas förbluffande inbördes likhet, ja, delvis ordagranna överensstämmelse sedan länge varit känd och förvånat många forskare." Konstruerar man enligt Ranks förfarande, i en teknik à la Dalton, en "genomsnittssaga", som framhäver de väsentliga dragen i alla dessa berättelser, så får man följande bild:

"Hjälten är barn av *mycket förnäma* föräldrar, i regel konungason.

Hans tillblivelse föregås av svårigheter, såsom avhållsamhet hos föräldrarna, långvarig ofruktsamhet, eller hemligt umgänge dem emellan till följd av yttre förbud eller hinder. Under havandeskapet eller redan tidigare inträffar en spådom (dröm, orakel), som varnar för hans födelse och i regel hotar fadern med faror.

Därför blir det nyfödda barnet oftast på föranstaltande av *fadern eller en honom företrädande person* bestämt att dödas eller *utsättas;* i regel placeras det i en *kista* och överlämnas åt *vattnet.*

Därefter blir barnet räddat av djur eller folk av låg här-

[1] "Der Mythus von der Geburt des Helden", femte häftet av "Schriften zur angewandten Seelenkunde", Fr. Deuticke, Wien. Det är mig fjärran att vilja förringa värdet av Ranks självständiga bidrag till detta arbete.

komst (herdar) och ammas av en djurhona eller av en fattig kvinna.

Det växer upp, hittar efter växlingsrika öden på nytt sina rätta och högt uppsatta föräldrar, tar å ena sidan *hämnd på fadern,* blir å andra sidan *erkänt* och vinner storhet och ära."

Den äldsta av de historiska gestalter, till vilken denna födelsemyt blivit knuten, är Sargon av Agade, Babylons grundläggare (c: a 2800 f. Kr.). Just för oss är det inte utan intresse att här återge den berättelse som tillskrivs honom själv:

"Sargon, den mäktige konungen, konung av Agade är jag. Min moder var en vestal, min fader kände jag icke, men min faders broder bodde i bergen. I min stad Azupirani, som ligger vid stranden av Eufrat, blev med mig havande min moder, vestalen. *I lönndom födde hon mig. Hon lade mig i ett käril av vass,* tillslöt dess dörrar med jordbeck *och sänkte ned mig i floden,* som icke dränkte mig. Floden förde mig till Akki, vattendragaren. Akki, vattendragaren, i sitt hjärtas godhet hämtade han ut mig. *Akki, vattendragaren, som sin egen son uppfostrade han mig.* Akki, vattendragaren, till sin örtagårdsmästare gjorde han mig. I mitt örtagårdsämbete fick Istar mig kär, jag blev konung, och fyrtiofem år utövade jag konungamakten."

De för oss mest välkända namnen i den rad, som börjar med Sargon av Agade, är Moses, Kyros och Romulus. Dessutom har Rank sammanställt en stor mängd hjältegestalter från diktens eller sagans värld, vilka tillskrivits samma ungdomshistoria, antingen i dess helhet eller i lätt igenkännliga

brottstycken, såsom: Ödipus, Karna, Paris, Telephos, Perseus, Herakles, Gilgamesch, Amphion och Zethos m. fl.

Denna myts källa och tendens har genom Ranks undersökningar klarlagts. Jag behöver endast beröra den i korta antydningar. En hjälte är den som modigt rest sig mot sin fader och slutligen segerrikt övervunnit honom. Vår myt följer denna strid ända in i individens urtid, i det att den låter barnet födas i strid mot faderns vilja och räddas tvärtemot hans onda avsikt. Utsättandet i kistan är en omisskännelig symbolisk framställning av födelsen, kistan är moderlivet, vattnet är fostervattnet. I otaliga drömmar framställs förhållandet föräldrar-barn genom uppdragande ur vattnet eller räddning ur vattnet. Om folkfantasin förknippar den här framställda födelsemyten med en framstående personlighet, så vill den därmed beteckna vederbörande såsom hjälte, förkunna att han uppfyllt schemat för en hjältes liv. Men källan till hela denna dikt är barnets så kallade "familjeroman", vari sonens reaktion på förändringen i hans känslorelation till föräldrarna, speciellt till fadern, kommer till uttryck. De första barnaåren präglas av en storartad överskattning av fadern — ett tecken härpå är det att kung och drottning i drömmar och sagor alltid betyder föräldrarna —, varemot senare, genom inverkan av rivalitet och reala besvikelser, barnet växer ifrån detta starka beroende av föräldrarna och i stället efter hand får en kritisk inställning mot fadern. Mytens bägge familjer, den förnäma och den lågättade, är alltså bägge två avspeglingar av den egna familjen, sådan den ter sig för barnet under två på varandra följande livsskeden.

Man kan förfäkta, att såväl utbredningen som likformig-

heten hos dessa myter om hjältens födelse fått sin fulla förklaring genom dessa upplysningar. Desto mer förtjänar det vårt intresse, att sagan om Moses' födelse och utsättande intar en särställning och i en väsentlig punkt till och med strider mot de övriga.

Vi utgår från de två familjer, mellan vilka sagan låter barnets öde utspelas. Vi vet, att de vid den analytiska tydningen sammanfaller och endast ligger åtskilda i tiden. I sagans typiska form är den första familjen, i vilken barnet föds, den förnäma, i regel en kunglig miljö; den andra, i vilken barnet växer upp, är den enkla eller förnedrade, vilket ju för övrigt också motsvarar de förhållanden, på vilka tydningen går tillbaka. (Endast i Ödipussagan är denna motsättning utplånad; barnet utsätts från en kungafamilj och upptas av ett annat kungapar. Man säger sig att det knappast är av en slump som de båda familjernas identitet också i sagan lyser igenom just i detta exempel.) Den sociala kontrasten mellan de bägge familjerna skänker åt myten — vilken, som vi vet, skall framhäva den store mannens hjältenatur — dessutom även en annan funktion, som blir betydelsefull speciellt i fråga om historiska personligheter. Den kan också användas till att skaffa hjälten ett adelsbrev, att höja honom socialt. Så är Kyros för mederna en främmande erövrare, men via sagan om sitt utsättande blir han till mederkonungens barnbarn. Likadant med Romulus; om någon person motsvarande honom överhuvudtaget levat, så var det en lösdrivare, äventyrare och uppkomling, men genom sagan blir han ättling och arvtagare till Alba Longas konungahus.

Helt annorlunda ligger saken i fråga om Moses. Här är

den första familjen, som eljest brukar vara den förnäma, blygsam nog. Han är barn till judiska leviter. Men den andra, lågättade familjen, där hjälten eljest brukar växa upp, har här ersatts av Egyptens kungahus; prinsessan uppfostrar honom som sin egen son. Denna avvikelse från typsagan har på många verkat förbryllande. Ed. Meyer och efter honom andra har antagit att sagan ursprungligen haft en annan lydelse: Farao skulle ha blivit varnad genom en profetisk dröm[1], att en hans dotterson skulle bringa honom och hans rike i fara, och skulle därför ha utsatt barnet i Nilen, varifrån det räddats av judiska personer och uppfostrats som deras son. På grund av "nationella motiv", såsom Rank[2] uttrycker det, skulle sagan sedan ha omarbetats till den form vari vi känner den.

Men ett ögonblicks eftertanke säger oss att en sådan ursprunglig Mosessaga, av samma typ som alla de övriga, inte kan ha existerat. Ty sagan är antingen av egyptiskt eller av judiskt ursprung. Och det första alternativet är orimligt; egyptierna hade ingen orsak att förhärliga Moses, han var ingen hjälte för dem. Alltså skulle sagan ha skapats inom det judiska folket, d. v. s. i sin standardtyp ha förknippats med deras ledares gestalt. Men därtill var den högst olämplig, ty vad glädje kunde folket ha av en saga som gjorde dess store man till ättling av ett annat folk?

I sin nuvarande form har Mosessagan på ett anmärkningsvärt sätt misslyckats med att uppfylla sina dolda syften. Om Moses inte är någon kungaättling, så kan sagan inte prägla

[1] Även omnämnd hos Flavius Josephus.
[2] l. c., p. 80, noten.

honom till hjälte; om han förblir judebarn, så har den inte bidragit vidare mycket till hans upphöjelse. Endast en liten bit av den ordinarie myten bevarar sin verkan, nämligen dess försäkran att barnet klarat sig trots vidriga yttre öden, och detta drag har sedan återkommit i Jesu barndomshistoria, där konung Herodes övertar Faraos roll. Det står oss alltså verkligen fritt att anta att någon sentida valhänt bearbetare av sagostoffet funnit sig föranlåten att med sin hjälte Moses förknippa ett motiv påminnande om den klassiska sagan om hjältens utsättande, men av sådan art att det i detta speciella fall egentligen inte alls passade i sammanhaget.

Med detta otillfredsställande och dessutom osäkra resultat har vår lilla undersökning måst nöja sig, och endast med detta skulle den heller inte ha kunnat prestera något argument i spörsmålet huruvida Moses var egyptier. Men till bedömning av sagan om utsättandet och dess betydelse finns det ännu en ytterligare och kanske mer lovande gångbar väg.

Vi återvänder till mytens bägge familjer. Vi vet, att de på det psykoanalytiska planet är identiska, och att de på det mytiska planet framstår som den förnäma och den lågättade. Men när det gäller en historisk person, till vilken myten knutits, så finns det också ett tredje plan, realitetens. Den ena familjen är den reala, inom vilken personen, den store mannen, verkligen fötts och vuxit upp; den andra är fiktiv, uppdiktad av myten såsom ett medel för dess syften. I regel sammanfaller den reala familjen med den lågättade och den uppdiktade med den förnäma. Men i fallet Moses föreföll det vara annorlunda. Och nu når vi kanske full klarhet genom den nya synpunkten, att den första familjen, den från vilken

barnet blir utsatt, i alla användbara fall visar sig vara den uppdiktade, varemot den senare, den vari barnet upptas och växer upp, alltid är den verkliga. Om vi har mod nog att erkänna denna sats som något allmängiltigt, som därför gäller även för Mosessagan, så inser vi med ens klart: Moses är en — sannolikt förnäm — egyptier, som genom sagan skall göras till jude. Och det vore alltså vårt resultat! Utsättandet i vattnet är infogat på sin rätta plats, men för att passa till den nya tendensen måste dess syfte ganska omilt omgestaltas; från att ha varit ett prisgivande blir det ett medel till räddning.

Mosessagans avvikelse från alla andra sagor av samma typ har på så vis kunnat återföras på ett särdrag hos just Moses' historia. Under det att eljest hjälten brukar under sin levnad höja sig över sitt ringa ursprung, började mannen Moses sitt hjälteliv med att stiga ned från sina höjder, ända ned till Israels barn.

Vi har företagit denna lilla undersökning i den förväntan att därur kunna vinna ett andra och nytt argument för hypotesen att Moses var egyptier. Vi har hört, att det första argumentet — ur namnets ursprung — på många inte har gjort något avgörande intryck[1]. Man måste vara förberedd på att det nya argumentet — ur sagan om utsättandet — inte kommer att göra större lycka. Invändningarna kommer väl

[1] Så säger t. ex. Ed. Meyer (Die Mosessagen und die Leviten, Berliner Sitzber. 1905): "Namnet Moses är sannolikt, namnet Pinchas i prästdynastin i Silo... utan tvivel egyptiskt. Det bevisar naturligtvis inte att dessa släkter skulle varit av egyptiskt ursprung, men väl att de haft relationer till Egypten" (p. 651). Man må visserligen fråga på vad slags relationer man därvid skall tänka.

att lyda, att förhållandena vid en sagas bildning och ombildning är alldeles för ogenomskinliga för att kunna tillåta en slutledning sådan som vår, och att traditionerna kring hjältegestalten Moses i sin oredighet, sina motsägelser, med alla sina omisskännliga tecken på århundradens tendentiösa omarbetning och omlagring, måste bringa på fall alla strävanden att skala fram kärnan av historisk sanning däri. Jag själv delar inte denna skeptiska inställning, men jag är heller inte i stånd att visa den tillbaka.

Om större säkerhet inte stått att uppnå, varför har jag då överhuvudtaget framlagt denna studie inför offentligheten? Jag beklagar att inte heller mina egna skäl kan bli mer än antydningar. Om man nämligen låter sig ryckas med av de båda här anförda argumenten och på allvar söker anta, att Moses var egyptier, så ställs man inför särdeles intressanta och vida perspektiv. Med hjälp av vissa ganska närliggande antaganden tror man sig förstå de motiv som lett Moses vid hans ovanliga steg; i intimt samband därmed blir man varse en tänkbar motivering för talrika särdrag och egenheter hos den lagstiftning och den religion han gett judarna, och man får rentav impulsen till betydelsefulla åsikter om uppkomsten av monoteistiska religioner i allmänhet. Men slutsatser av så stor vikt kan man inte grunda enbart på psykologiska sannolikheter. Om man låter Moses' egyptiska börd gälla som den ena historiska hållpunkten, så behöver man åtminstone en fast punkt till för att kunna skydda de talrika uppdykande möjligheterna mot den kritiken, att de enbart är fantasiprodukter alltför avlägsna från verkliga förhållandena. Ett

objektivt påvisande av tidpunkten för Moses' levnad och därmed uttåget ur Egypten skulle vara ungefär vad som behövdes. Men något sådant har inte varit möjligt, och därför är det bättre att ingenting säga om de slutsatser man skulle kunna dra ur insikten att Moses var egyptier.

II.

OM MOSES VAR EN EGYPTIER . . .

I ett tidigare bidrag till denna tidskrift[1] har jag sökt med ett nytt argument stärka grunden för förmodandet, att mannen Moses, det judiska folkets befriare och lagstiftare, inte var jude utan egyptier. Att hans namn härstammar ur det egyptiska språket, hade man för länge sedan observerat men inte tagit tillräcklig hänsyn till; jag har tillfogat, att tydningen av sagan om Moses' utsättande nödgar oss till slutsatsen, att han varit en egyptier som judefolkets behov velat göra om till jude. I slutet av min uppsats yttrade jag, att viktiga och vittomspännande slutsatser kan härledas ur antagandet att Moses varit egyptier, men att jag inte var beredd att offentligt gå in för dessa, eftersom de blott vilade på psykologiska sannolikheter och saknade varje objektivt bevis. Ju betydelsefullare de på så vis vunna insikterna är, desto starkare känner man varningen mot att utan säker motivering utsätta dem för yttervärldens kritiska angrepp, liksom en bronsbild på lerfötter. Ingen aldrig så förförisk sannolikhet skyddar helt mot villfarelser; även om alla ett problems delar tycks kunna inordnas i varann såsom bitarna i ett läggspel, så måste man tänka på att det sannolika inte nödvändigtvis är sant och det sanna inte alltid sannolikt. Och slutligen är det inte lockande att kunna bli nämnd i samma andedrag som de skolastiker och talmudister vilka är tillfreds med att låta sitt skarpsinne spela, helt likgiltiga inför i vad mån verkligheten kan stämma med deras påståenden.

Oaktat dessa betänkligheter, som än i dag väger lika tungt som tillförene, har ur mina stridiga motiv framgått beslutet

[1] Imago 1937 bd 23 häfte 1: "Moses ein Ägypter".

att låta min första publikation i ämnet följas av denna fortsättning. Men även denna gång är det inte det hela, och inte heller den viktigaste delen av det hela.

I.

Om alltså Moses var egyptier, så blir det första, vi utvinner ur detta antagande, en ny och svårbesvarad gåta. Om ett folk eller en stam[1] tar itu med ett stort företag, så kan man endast vänta att någon ur dess egna led rycker till sig ledningen eller tilldelas denna roll genom val. Men vad som skulle kunna komma en förnäm egyptier — kanske prins, präst, hög ämbetsman — att sätta sig i spetsen för en hop invandrade, kulturellt efterblivna främlingar och tillsammans med dem lämna landet, det är inte lätt att gissa. Egyptierns bekanta förakt för alla främlingar gör ett dylikt förlopp än osannolikare. Ja, jag skulle tro att det just är därför som även de historiker, vilka funnit namnet vara egyptiskt och tillskrivit mannen insikt i all Egyptens visdom, inte velat ta upp den närliggande möjligheten att Moses själv varit egyptier.

Till denna första svårighet sällar sig snart ytterligare en. Vi får inte glömma att Moses inte blott var politisk ledare för de i Egypten bofasta judarna, han var också deras lagstiftare, uppfostrare, och han tvang dem att tjäna en ny religion, som än i dag efter honom kallas den mosaiska. Men ligger det så nära till hands för en enskild individ att skapa en ny religion?

[1] Vi har ingen aning om hur många människor det rörde sig om vid uttåget ur Egypten.

Och om någon vill påverka en annans religion, är det inte då det naturligaste att han omvänder honom till sin egen religion? Judarna i Egypten var säkert inte utan någon form av religion, och om Moses, som gav dem en ny dylik, varit egyptier, så kan man inte avvisa förmodandet att denna andra nya religion varit den egyptiska.

Detta förmodande stöter genast på ett hinder: det faktum att det består den allra skarpaste motsats mellan den Moses tillskrivna judiska religionen och den egyptiska. Den första en storartat stel monoteism: det finns blott en gud, han är ensam, allsmäktig, otillgänglig, man kan inte uthärda hans åsyn, får inte göra sig något beläte av honom, får inte ens uttala hans namn. I den egyptiska religionen däremot en nästan oöverskådlig rad av gudar av växlande rang och härkomst, somliga personifikationer av mäktiga naturkrafter såsom himmel, jord, sol och måne, mittibland dem också en abstraktion som gudinnan Maat (sanning, rättvisa) eller en vrångbild såsom dvärgen Bes, men flertalet eljest lokalgudomligheter från den tid då landet var uppdelat i talrika distrikt, gudar i djurgestalt, som om de ännu inte övervunnit sin härkomst från de gamla totemdjuren, knappast skarpt åtskilda sinsemellan, knappast ens envar med sin speciella funktion. Hymnerna till dessa gudars ära säger ungefär samma sak om dem alla, identifierar dem utan betänkande med varann på ett sätt, som för oss skulle vara hopplöst förvirrande. Gudanamn kombineras med varann, så att det ena nästan sjunker ned till att bli det andras suffix; så t. ex. får under det "nya rikets" blomstringstid staden Thebes främste gud heta Amon-Re, en sammansättning vari den första delen

betyder den vädurhövdade stadsguden, medan Re är namnet på den sparvhövdade solguden i On. Magi och ceremonielhandlingar, trollformler och amuletter behärskade såväl kulten av dessa gudar som egyptiernas dagliga liv.

Många av dessa olikheter kan kanske lätt härledas ur den principiella motsatsen mellan en sträng monoteism och en oinskränkt polyteism. Andra är uppenbart följder av skillnaden i andlig nivå, i det att den ena religionen står primitiva faser mycket nära, under det att den andra svingat sig upp till den sublimaste abstraktion. På dessa bägge moment går det kanske tillbaka, när man tillfälligtvis får intrycket att motsatsen mellan den mosaiska och den egyptiska religionen med vilja och avsiktligt blivit skärpt; t. ex. när den ena på det strängaste fördömer varje slags magi och trolldom, medan dessa i stället överflödar i den andra. Eller när mot egyptiernas omättliga lust att förkroppsliga sina gudar i lera, sten och brons — till vilken våra dagars muséer står i så stor tacksamhetsskuld — kontrasterar detta bryska förbud mot att framställa ett beläte av någon som helst levande eller tänkt varelse. Men det finns dessutom en annan motsats mellan de båda religionerna, som inte berörs av dessa våra försök till förklaring. Intet annat folk i antiken har gjort så mycket för att förneka döden, har så detaljerat sörjt för att möjliggöra en existens bortom döden, och i överensstämmelse därmed var dödsguden Osiris, härskaren över denna andra värld, den populäraste och oomstriddaste av alla egyptiska gudar. Den judiska religionen däremot har totalt avstått från odödligheten; ingenstans och ingen gång blir möjligheten av en fortsatt existens efter döden ens omnämnd. Och detta är

desto märkvärdigare, som ju senare erfarenheter visat att tron på ett liv efter detta mycket väl kan förenas med en monoteistisk religion.

Vi hade hoppats, att antagandet att Moses var egyptier skulle visa sig vara fruktbart och belysande i olika avseenden. Men vår första slutsats av detta antagande, nämligen att den nya religion han gett judarna varit hans egen, den egyptiska, har visat sig stranda på insikten om de båda religionernas hart när kontradiktoriska olikhet.

II.

Ett märkvärdigt faktum i den egyptiska religionshistorien, som först sent blivit uppdagat och erkänt, bjuder oss dock en utväg. Det finns dock en möjlighet, att den religion Moses gav judarna ändå var hans egen: *en* egyptisk religion, om också inte *den* egyptiska.

Under den ärorika adertonde dynastien, på vars tid Egypten för första gången blev en världsmakt, bestegs tronen omkring år 1375 f. Kr. av en ung farao, som först liksom sin fader hette Amenhotep (IV), men som senare ändrade sitt namn, och inte bara sitt namn. Denne konung företog sig att påtvinga egyptierna en ny religion, som gick stick i stäv med deras mångtusenåriga traditioner och alla deras invanda seder och bruk. Det var en sträng monoteism, det första försöket av detta slag i hela världshistorien, såvitt vi vet; och med tron på en enda gud föddes liksom oundvikligt den religiösa intoleransen, vilken i antiken dittills saknats och långt efteråt

skulle saknas. Men Amenhoteps regering varade endast sjutton år; mycket snart efter hans 1358 inträffade död var den nya religionen bortsopad och minnet av kättarkonungen bannlyst. Ur spillrorna av det nya residens, som han byggt och helgat åt sin gud, och ur inskrifterna i dess klippgravar härstammar det lilla vi vet om honom. Allt vad vi kan erfara om denna märkvärdiga, ja enastående personlighet är värt det allra största intresse.[1]

Allt nytt måste ha sin förberedelse och sina förbetingelser i någonting äldre. Den egyptiska monoteismens ursprung låter sig med en viss säkerhet följas ett stycke bakåt i tiden.[2] I prästskolan i soltemplet vid On (Heliopolis) var sedan länge strävanden i färd med att söka utveckla föreställningen om en universell gud och betona den etiska sidan av hans väsen. Maat, sanningens, ordningens och rättvisans gudinna, var dotter till solguden Re. Redan under Amenhotep III, reformatorns fader och företrädare, kom dyrkan av solguden på nytt i medvind, förmodligen i opposition mot Theben-guden Amons övermakt. Ett urgammalt namn på solguden, Aton eller Atum, drogs fram på nytt, och i denna Atonreligion fann den unge konungen en rörelse som han inte behövde själv inleda utan direkt kunde ansluta sig till.

Egyptens politiska förhållanden hade vid denna tid börjat verksamt påverka den egyptiska religionen. Genom den store erövraren Thotmes III:s vapenbragder hade Egypten blivit

[1] "Den förste individen i mänsklighetens historia" kallar honom Breasted.

[2] Det följande huvudsakligen efter J. H. Breasteds framställning i hans "History of Egypt" 1906 samt i "The Dawn of Conscience" 1934 och motsvarande avsnitt i "The Cambridge Ancient History", vol. II.

en världsmakt; i söder hade Nubien, i norr Palestina, Syrien och en bit av Mesopotamien fogats till riket. Denna imperialism avspeglade sig nu i religionen såsom universalism och monoteism. Då Faraos omsorger nu utom Egypten även omfattade Nubien och Syrien, måste även gudomen uppge sin nationella begränsning, och liksom Farao var den ende och oinskränkte härskaren i den värld egyptierna kände till, så måste även deras nye gud bli det. Därtill var det naturligt att Egypten, i samma mån dess gränser vidgades, också blev tillgängligare för utländska inflytelser; många av konungarnas hustrur[1] var asiatiska prinsessor, och möjligen hade rentav direkta impulser av monoteistisk art trängt in från Syrien.

Amenhotep förnekade aldrig sin anslutning till solkulten i On. I de två hymner till Aton, som bevarats till våra dagar genom inskrifterna i klippgravarna och som sannolikt diktats av honom själv, prisar han solen såsom skapare och vidmakthållare av allt levande inom och utom Egypten, och detta med en innerlighet, som först flera århundraden senare återkommer i psalmerna till den judiske guden Jahves ära. Men han nöjde sig inte med detta förvånansvärda föregripande av den vetenskapliga insikten om solstrålningens verkan. Det är intet tvivel om att han gick ett steg längre, att han dyrkade solen inte som materiellt objekt, utan som symbol för ett gudomligt väsen, vars energi yttrade sig i dess strålar.[2]

[1] Kanske rentav även Amenhoteps högt älskade gemål Nofertete.

[2] Breasted, History of Egypt, p. 360: "Men hur tydligt än den nya statsreligionens ursprung från Heliopolis trädde i dagen, så var den dock inte enbart soldyrkan; ordet Aton användes i stället för det gamla ordet för 'gud' (nuter), och guden åtskildes klart och tydligt från den materiella solen." "Det är tydligt att vad konungen dyrkade var

Men vi gör inte konungen rättvisa, om vi betraktar honom enbart som anhängare och främjare av en redan före hans tid existerande Atonreligion. Hans verksamhet gick vida mer på djupet. Han tillfogade något nytt, varförutan läran om den universelle guden inte skulle ha blivit till monoteism, nämligen uteslutandet av andra gudar. I en av hans hymner utsäges direkt: "O du ende Gud, bredvid vilken det icke finnes någon annan."[1] Och vi skall inte glömma, att man för att kunna värdera den nya läran inte enbart bör ta sikte på dess positiva innehåll; nästan lika viktig är dess negativa sida, det den förkastar. Det vore också ett misstag att anta att den nya religionen med ett slag kommit färdig och fullt utrustad till världen liksom Pallas Athene ur Zeus' huvud. Tvärtom talar allting för att den under Amenhoteps regering småningom växte till allt större klarhet, konsekvens, skärpa och intolerans. Sannolikt ägde denna utveckling rum under inverkan av det häftiga motstånd, som bland Amons präster restes mot konungens reform. I Amenhoteps sjätte regeringsår hade fiendskapen gått så långt, att konungen ändrade sitt namn, vari ju ingick namnet på den gud han ville avskaffa. Han kallade sig numera inte längre Amenhotep utan Ikhnaton[2]. Men inte endast ur sitt eget namn utplånade han den förhatlige gudens, utan också ur alla inskrifter, även sådana, där

den kraft, varmed solen verkar på jorden" (Dawn of Conscience, p. 279). Likartat omdöme över en formel till gudens ära fäller A. Erman (Die Ägyptische Religion, 1905): "det är... ord, som så abstrakt som möjligt vill uttrycka, att man inte dyrkar själva himlakroppen, utan det väsen som däri uppenbarar sig".

[1] l. c. History of Egypt, p. 374.

[2] Jag följer för detta namns vidkommande det engelska skrivsättet. Konungens nya namn betyder ungefär detsamma som hans förra: Guden är nöjd. Jämför tyskans Gotthold, Gottfried.

det förekom i hans egen fars namn Amenhotep III. Kort efter namnförändringen lämnade Ikhnaton det av Amon behärskade Thebe och byggde sig längre ned vid Nilen ett nytt residens, som han kallade Akhetaton (Atons horisont). Dess ruiner heter i dag Tell-el-Amarna[1].

Konungens förföljelse riktade sig främst mot Amon, men inte enbart mot honom. Överallt i landet stängdes templen, gudstjänsten förbjöds, och templens ägodelar beslagtogs. Ja, i sin iver gick konungen så långt, att han lät undersöka de gamla minnesmärkena för att på dem överallt utplåna ordet "gud" så snart det förekom i pluralis.[2] Det är inte så underligt att dessa Ikhnatons åtgärder hos det förtryckta prästerskapet och hos det otillfredsställda folket framkallade en stämning av fanatisk hämndlystnad, som efter konungens död kunde få fritt spelrum. Atonreligionen hade aldrig blivit populär, den hade förmodligen aldrig trängt utanför konungens egen närmaste omgivning. Ikhnatons slut förblir för oss höljt i dunkel. Vi erfar om några kortlivade, skugglika efterträdare av hans egen familj. Redan hans svärson Tutankhaton blev tvungen att återvända till Thebe och i sitt namn åter insätta Amon i stället för Aton. Därefter följde en tid av anarki, tills fältherren Haremhab 1350 lyckades återställa ordningen. Den ärorika adertonde dynastien var utslocknad, och samtidigt hade dess erövringar i Nubien och Asien gått förlorade. Under denna dunkla mellanperiod hade Egyptens gamla religioner återinsatts i sina forna värdigheter. Atonreligionen

[1] Där hittade 1887 den för historieforskningen så viktiga brevväxlingen mellan de egyptiska konungarna och deras vänner och vasaller i Asien.

[2] l. c. History of Egypt, p. 363.

hade avskaffats, Ikhnatons residens förstörts och plundrats, och hans minne hade bannlysts som en förbrytares.

I en alldeles bestämd avsikt skall vi nu framhålla några punkter bland Atonreligionens negativa karakteristika. Först och främst: att allt mytiskt, magiskt och trolldomsaktigt är försvunnet.[1]

Vidare sättet att framställa solguden, inte som tidigare genom en liten pyramid och en falk, utan i den nästan nyktra bilden av en rund skiva från vilken utgår strålar som slutar i människohänder. Trots all Amarnaperiodens konstglädje har man inte påträffat någon annan framställning av solguden, någon personlig bild av Aton, och det kan väl tryggt påstås att man inte heller kommer att hitta någon dylik.[2]

Slutligen den fullkomliga tystnaden kring dödsguden Osiris och dödsriket. Varken hymnerna eller gravinskrifterna vet att berätta något om det som måhända låg egyptiern allra närmast om hjärtat. Kontrasten gentemot folkreligionen kan inte åskådliggöras tydligare.[3]

[1] Weigall (The life and times of Ikhnaton, 1923, p. 121) skriver, att Ikhnaton inte ville veta av tanken på ett helvete, mot vars fasor man skulle kunna skydda sig genom otaliga trollformler. "Akhnaton slängde alla dessa formler i elden. Djinner, spöken, andar, vidunder, halvgudar, ja, Osiris själv med hela hans hov, kastades i lågorna och förstördes till aska.

[2] A. Weigall (l. c.): "Akhnaton tillät inte att man ristade någon bild av Aton. Den sanne guden, sade konungen, har ingen form; och denna åsikt behöll han så länge han levde" (p. 103).

[3] Erman (l. c., p. 70): "Om Osiris och hans rike skulle man ingenting få höra." — Breasted (D. of C., p. 291): "Osiris ignoreras totalt. Han nämns aldrig i någon skildring från Ikhnatons tid eller i någon Amarnagrav."

III.

Vi vill nu våga oss på slutsatsen: om Moses var egyptier och om han gav judarna sin egen religion, så var denna religion Ikhnatons, Atonreligionen.

Vi har redan jämfört den judiska religionen med den egyptiska folkreligionen och konstaterat den skarpa motsättningen mellan dem bägge. Nu skall vi jämföra den judiska religionen med Atonkulten, i förväntan att påvisa deras ursprungliga identitet. Vi vet att detta inte är någon lätt uppgift. Om Atonreligionen vet vi till följd av Amonprästernas hämndlystnad kanske blott alltför litet. Den mosaiska religionen känner vi endast i en slutlig utformning, sådan den omkring 800 år senare under tiden efter fångenskapen fixerades av det judiska prästerskapet. Skulle vi trots denna materialets obenägenhet finna enstaka tecken till stöd för vårt antagande, så har vi rätt att tillmäta dem en viss vikt.

Det skulle kunna finnas en genväg till beviset för vår tes, att den mosaiska religionen inte är något annat än Atons, nämligen via en bekännelse, en proklamation. Men jag fruktar att man lär svara oss, att denna väg inte är gångbar. Den judiska trosbekännelsen lyder som bekant: Schema Jisroel Adonai Elohenu Adonai Echod. Om det inte bara är en slump att den egyptiske Atons (eller Atums) namn erinrar om det hebreiska ordet Adonai och det syriska gudsnamnet Adonis, utan detta beror på en urtida gemenskap i språk och innebörd, så skulle man kunna översätta denna judiska formel så här: Hör Israel, vår gud Aton (Adonai) är en enda gud. Jag är

tyvärr helt inkompetent att besvara denna fråga, och jag har endast kunnat finna föga därom i litteraturen[1], men sannolikt kan man inte ta så lätt på frågan. För övrigt skall vi än en gång återkomma till gudsnamnets problem.

De bägge religionernas likheter och olikheter är lätt insedda, men de ger oss inte heller mycken klarhet. Bägge är former av en sträng monoteism, och man är på förhand böjd att återföra alla deras överensstämmelser på denna grundkaraktär. Den judiska monoteismen beter sig på många punkter ännu strängare än den egyptiska, exempelvis när den förbjuder alla bildframställningar utan undantag. Den väsentligaste skillnaden — bortsett från gudsnamnen — visar sig i att den judiska religionen helt och hållet frångår den soldyrkan, som utgjort utgångs- och stödjepunkten för den egyptiska. Vid jämförelsen med den egyptiska folkreligionen fick vi nyss intrycket, att utom den principiella motsatsen också ett inslag av avsiktlig opposition ingår i de bägge religionernas olikhet. Detta intryck framstår nu som berättigat, när vi i jämförelsen ersätter den judiska med Atonreligionen, vilken ju av Ikhnaton utbildats i avsiktlig fiendskap mot folkreligionen. Berättigad var också vår förvåning över att den judiska religionen inte vill veta av tanken på ett hinsides och ett liv efter detta, ty en sådan lära skulle ju gott kunna förenas med den strängaste monoteism. Denna förvåning försvinner, när vi från den judiska religionen går tillbaka på

[1] Endast några ställen hos Weigall (l. c.): "Guden Atum, som betecknade Re som den nedgående solen, var kanske av samma ursprung som den i norra Syrien allmänt dyrkade Aton, och en utländsk drottning med sin svit kan av denna orsak ha känt sig mer dragen till Heliopolis än till Thebe" (p. 12 och p. 19).

Atonreligionen och antar att sagda motvilja övertagits från denna, ty för Ikhnaton var den en nödvändighet i hans kamp mot folkreligionen, där dödsguden Osiris spelade kanske ännu större roll än någon denna världens gud. Den judiska religionens överensstämmelse med Atonreligionen i denna viktiga punkt är det första starka argumentet till stöd för vår tes. Vi skall se, att den inte är det enda.

Det var inte bara en ny religion Moses gav judarna; man kan också med lika stor bestämdhet hävda, att det var han som införde omskärelseseden bland dem. Detta faktum har avgörande betydelse för vårt problem och har knappast någonsin rönt fullt beaktande. Den bibliska skildringen är visserligen på många ställen av annan mening, den leder å ena sidan omskärelsen tillbaka till urtiden som ett tecken på förbundet mellan Gud och Abraham, å andra sidan berättar den i ett alldeles speciellt dunkelt ställe, att Gud vredgades på Moses, emedan denne hade försummat den heliga sedvänjan, och att Moses' hustru, en midianitiska, genom att snabbt utföra operationen räddade sin man undan Guds vrede. Men detta är vanställningar som inte kan föra oss på villospår; vi skall senare få inblick i deras motiv. Kvar står att frågan varifrån judarna fick omskärelseseden endast har ett svar: från Egypten. Herodotos, "historieskrivningens fader", berättar oss, att omskärelsen sedan långliga tider var inhemsk i Egypten, och hans uppgifter har bekräftats genom iakttagelser på mumier och även genom illustrerade framställningar på gravkamrarnas väggar. Intet annat folk vid östra Medelhavet har, såvitt man vet, haft denna sedvänja; semiter, babylonier och sumerer kan med säkerhet antas ha

varit oomskurna. Om invånarna i Kanaan utsäger bibeln detta direkt; det är förutsättningen för utgången av äventyret mellan Jakobs dotter och prinsen av Sikem.[1] Möjligheten, att judarna i Egypten antagit omskärelseseden på någon annan väg än i samband med Moses' religionsstiftande, kan vi avvisa som fullkomligt haltlös. Om vi nu betänker, att omskärelsen i Egypten övades som allmän folksed, och därtill för ett ögonblick fogar det gängse antagandet, att Moses var en jude, som befriade sina landsmän från det egyptiska oket och ville leda dem till att utveckla en självständig och självmedveten existens i ett annat land — såsom de sedan också gjorde —, vilken mening kunde det då vara att samtidigt påtvinga dem en besvärlig sedvänja, som var ägnad att för alla tider bevara Egypten i åminnelse? Hans strävan borde väl i så fall bara gälla att avlägsna judarna från träldomens land och få dem att övervinna sin längtan efter "Egyptens köttgrytor"? Nej, det faktum varifrån vi utgick och det antagande vi tillfogade är sinsemellan så oförenliga, att man får mod till en slutlig konklusion: Om Moses gav judarna inte bara en ny religion, utan också omskärelseseden, så var han inte jude utan egyptier, och i så fall var den mosaiska religionen sannolikt av egyptiskt ursprung, det vill säga på

[1] Om vi förfar så självhärligt och godtyckligt med den bibliska traditionen — använder den till bekräftelse där den passar oss, men utan betänkande förkastar den där den motsäger oss — så vet vi mycket väl, att vi därigenom utsätter oss för allvarlig metodisk kritik och försvagar våra resonemangs beviskraft. Men det är det enda sätt varpå man kan behandla ett material, vars tillförlitlighet man bestämt vet har lidit svårt avbräck genom inverkan av vanställande tendenser. Ett visst rättfärdigande hoppas man därvid senare kunna erövra, om man lyckas komma dessa hemliga motiv på spåren. Säkerhet står ju överhuvudtaget inte att ernå, och för övrigt kan vi säga att alla andra auktorer förfarit likadant.

grund av kontrasten mot folkreligionen Atons religion, varmed den senare judiska religionen också i några väsentliga punkter stämmer överens.

Vi anmärkte ovan, att vårt antagande, att Moses inte varit jude utan egyptier, framskapar en ny gåta. Hans handlingssätt, som hos en jude kunde tyckas lättbegripligt, blir obegripligt hos en egyptier. Men om vi placerar in Moses bland Ikhnatons samtida och sätter honom i relation till denne farao, så försvinner denna gåta och uppkommer möjligheter till en motivering, som besvarar alla våra frågor. Låt oss utgå från förutsättningen, att Moses var en förnäm och högt uppsatt man, kanske verkligen en medlem av konungahuset, såsom sagan påstår. Säkert var han medveten om sin stora förmåga, äregirig och dådkraftig; kanske föresvävade honom till och med målet att en gång leda sitt eget folk och behärska riket. Nära lierad med Farao var han en övertygad anhängare av den nya religionen, vars grundtankar han tillägnat sig. Med konungens död och reaktionens insättande såg han alla sina förhoppningar och utsikter förstörda; om han inte ville avsvärja sin oskattbara övertygelse, så hade Egypten ingenting mer att bjuda honom, han hade förlorat sitt fosterland. I detta nödläge fann han på en ovanlig utväg. Drömmaren Ikhnaton hade blivit en främling bland sitt eget folk och hade låtit sitt världsrike falla sönder. Moses' energiska natur fann nu ett uttryck i planen att grunda ett nytt rike, att finna ett nytt folk, åt vilket han ville ge den av Egypten försmådda religionen till bekännelse. Som man ser, var det en hjältes försök att övervinna ödet och att på en gång i två olika avseenden hålla sig skadeslös för de förluster, han lidit

genom Ikhnatons katastrof. Kanske var han vid den tiden ståthållare just i den gränsprovins (Gosen), där (ännu på hyksos' tid?) vissa semitiska stammar hade slagit sig ned. Dessa utvalde han till att bli hans nya folk. Ett världshistoriskt beslut![1]

Han kom i samförstånd med dem, ställde sig i spetsen för dem, styrde deras utvandring "med stark hand". I full kontrast mot den bibliska traditionen kan man anta att detta uttåg ägde rum fredligt och utan förföljelser. Moses' auktoritet möjliggjorde det, och någon central maktfullkomlighet som hade kunnat lägga hinder i vägen existerade inte vid denna tidpunkt.

Enligt denna vår konstruktion skulle uttåget ur Egypten ha skett mellan åren 1358 och 1350, d. v. s. efter Ikhnatons död och före den statliga auktoritetens återupprättande genom Haremhab.[2] Målet för vandringen kunde endast vara landet Kanaan. Där hade efter det egyptiska väldets sammanbrott skaror av krigiska araméer brutit in, erövrande och plundrande, och de hade därmed visat var ett kraftfullt folk kunde vinna sig nya länder. Vi känner till dessa krigarstammar genom de brev, som 1887 hittades i ruinstaden Amarnas arkiv.

[1] Om Moses var en hög ämbetsman, så förstår vi lättare den ledarroll han kom att inta bland judarna; om han var präst, så låg det nära till hands för honom att träda upp som religionsstiftare. I bägge fallen skulle han bara ha fortfarit med sitt ursprungliga yrke. En prins av kungligt blod kunde lätt vara bäggedera, ståthållare och präst. Enligt skildringen hos Flavius Josephus (Antiqu. jud.), som accepterar sagan om utsättandet men därjämte tycks känna till andra traditioner än den bibliska, har Moses såsom egyptisk fältherre genomfört ett segerrikt fälttåg i Etiopien.

[2] Detta bleve ungefär ett århundrade tidigare, än vad som antas av flertalet historiker, vilka förlägger det till den nittonde dynastien under Merneptah. Kanske något senare, ty den officiella historieskrivningen tycks ha inräknat interregnumperioden i Haremhabs regeringstid.

De kallas där habiru, och namnet har på något sätt kommit att övergå till de senare komna judiska inkräktarna — hebréerna — som inte kan vara åsyftade i Amarnabreven. Söder om Palestina — i Kanaan — bodde också de stammar, som var närmaste släktingar till de ur Egypten uttågande judarna.

Den motivering, som vi gissat ligga bakom hela uttåget, gäller också för införandet av omskärelsen. Man vet hur människorna, folken liksom individerna, ställer sig till denna urgamla och numera knappt begripliga sedvänja. De, som inte har den, finner den högst underlig och en smula skrämmande — de däremot, som antagit omskärelsen, är stolta över den, de känner sig upphöjda, liksom adlade därav, och de blickar med förakt ned på de andra, som de finner orena. Än i dag skymfar turken den kristne som en ”oomskuren hund”. Det är troligt att Moses, vilken såsom egyptier själv var omskuren, delade denna åskådning. De judar med vilka han övergav sitt fosterland skulle bli honom en bättre ersättning för de blodsfränder han lämnade kvar i Egypten. Han ville göra dem till ett ”helgat folk”, såsom det ännu uttryckligen står i den bibliska texten, och som tecken på denna helgelse införde han bland dem denna sed, som åtminstone likställde dem med egyptierna. Det kunde ju också bara vara välkommet för honom, om de genom ett sådant tecken isolerades och avhölls från beblandelse med de främmande folk med vilka vandringen bragte dem i beröring, på samma sätt som egyptierna själva avskilt sig från alla främlingar.[1]

[1] Herodotos, som besökte Egypten omkring år 450 f. Kr., ger i sin reseskildring en karakteristik av det egyptiska folket, som visar en förvånande likhet med bekanta drag hos senare tiders judar: ”De äro överhuvudtaget i alla avseenden frommare än de övriga människorna, från

Den judiska traditionen betedde sig emellertid senare som om den kände sig beklämd av detta förhållande, som vi här utvecklat såsom vår slutliga konklusion. Att tillstå att omskärelsen varit en egyptisk sedvänja som införts av Moses, det kom ju nästan på ett ut med att erkänna att den religion Moses skänkt dem också varit egyptisk. Men man hade sina goda skäl att förneka detta senare faktum; och alltså måste man också uppresa sig mot det faktiska händelseförloppet i fråga om omskärelsen.

IV.

På denna punkt är jag beredd på den invändningen, att min konstruktion — som inplacerar egyptiern Moses såsom samtida till Ikhnaton, härleder hans beslut att ta sig an judarna ur landets dåtida politiska förhållanden, identifierar den religion han skänkt eller pålagt sina skyddslingar med Atonreligionen, som i Egypten just upplevt sitt sammanbrott — att hela denna byggnad av förmodanden alltså framförts med

vilka de också skilja sig genom många av sina sedvänjor. Så genom omskärelsen, som de först av alla infört, nämligen av renlighetsskäl; vidare genom sin avsky för svin, som säkert sammanhänger med att Set såsom ett svart svin sårat Horus; och slutligen allra mest genom sin vördnad för korna, som de aldrig skulle kunna äta eller offra, enär de därmed skulle kränka den kohornade Isis. Därför skulle ingen egyptier och ingen egyptiska någonsin kunna kyssa en grek eller använda hans kniv, hans stekspett eller hans kittel eller äta kött från en (eljest) ren oxe som skurits med en grekisk kniv... De sågo i högfärdig inskränkthet ned på de andra folken, som voro orena och icke stodo gudarna så nära som de själva." (Efter Erman, Die Ägyptische Religion, p. 181 ff.)

Vi vill naturligtvis erinra oss paralleller härtill ur det judiska folkets liv. Varifrån har för övrigt den judiske diktaren Heine på 1800-talet fått infallet att klaga över sin religion som "den från Nilens dal hemburna plågan, den fornegyptiskt osunda tron"?

alltför stor bestämdhet, så stor att den icke får stöd av stoffet självt. Jag finner denna förebråelse oberättigad. Inslaget av tvivel har jag redan inledningsvis framhållit, jag har så att säga satt det utanför hela formelns klammer, och jag kan sedan slippa att upprepa det framför varje ny post inom denna klammer.

Några av mina egna kritiska invändningar får fortsätta denna utredning. Kärnan i vår hypotes, den judiska monoteismens beroende av den monoteistiska episoden i Egyptens historia, har anats och antytts av olika författare. Jag förbigår här att återge dessa röster, då ingen av dem vet att ange hur denna påverkan kan ha gått till. Om den också för oss framstår som knuten till Moses' person, så finns det dock andra möjligheter att ta i betraktande än den vi föredragit. Man kan inte anta att den officiella Atonreligionens fall gjort alldeles slut på den monoteistiska strömningen i Egypten. Prästskolan i On, varifrån denna utgått, överlevde katastrofen och kunde ännu fängsla generationer efter Ikhnaton genom sina tankegångars makt. Alltså är Moses' gärning tänkbar, även om han inte levat under Ikhnatons tid och inte erfarit dennes personliga inflytande, även om han blott varit anhängare eller rentav medlem av Onskolan. Denna möjlighet skulle förskjuta tidpunkten för uttåget till närheten av det datum man eljest brukar anta, det trettonde århundradet; men eljest har den ingenting som talar för sig. Insikten i Moses' motiv ginge förlorad, och den omständigheten, att uttåget underlättades av den i landet rådande anarkien, fölle bort. De närmast påföljande konungarna av nittonde dynastien förde ett kraftfullt regemente. Alla för uttåget gynnsamma yttre och

inre betingelser sammanfaller endast under tiden omedelbart efter kättarkonungens död.

Judarna äger en rikhaltig utombiblisk litteratur, där man återfinner de sagor och myter, som under århundradenas lopp bildats kring den förste ledarens och religionsstiftarens gestalt till dennas förklaring och fördunkling. I detta material kan finnas insprängda stycken av äkta tradition, vilka inte fått plats i Pentateuken. En sådan saga skildrar på tilltalande vis, hur Moses' äregirighet tagit sig uttryck redan i hans barndom. När Farao en gång tog upp honom i sin famn, lekte med honom och lyfte honom i vädret, slet den treårige pojken kronan från hans hjässa och satte den på sitt eget huvud. Konungen förskräcktes över detta järtecken och underlät inte att fråga sina vise män därom.[1] En annan gång berättas det om segerrika krigiska dater, som han såsom egyptisk fältherre uträttat i Etiopien, och i samband därmed att han flydde ur Egypten emedan han fruktade avunden från ett parti vid hovet eller från Farao själv. Själva bibelns skildring tillskriver Moses några drag, som man är benägen att finna trovärdiga. Den beskriver honom som snar till vrede och lätt uppbrusande, såsom när han full av harm slår ihjäl den brutale uppsyningsman som misshandlat en judisk arbetare, eller när han förbittrad över folkets avfall slår sönder de lagtavlor han själv hämtat från Guds berg; ja, Gud själv straffar honom till slut för en gärning av otålighet, vi får inte veta vilken. Då en sådan egenskap inte tjänar till förhärligande, skulle den kunna motsvara den historiska sanningen. Man kan inte heller avvisa den möjligheten, att

[1] Samma anekdot finns i lätt ändrad gestalt hos Josephus.

många av de karaktärsdrag judarna inmängt i sina tidigaste föreställningar om sin gud, såsom hans häftighet, nitälskan och obönhörliga stränghet, i själva verket är relikter av deras minnen av Moses, ty i verkligheten var det ju ingen osynlig gud utan mannen Moses som fört dem ut ur Egypten.

Ett annat drag som tillskrivs honom gör ett alldeles särskilt anspråk på vårt intresse. Moses skall ha haft "ett trögt målföre och en trög tunga", alltså ha haft en språkhämning eller ett språkfel, så att han skall ha behövt hjälp av Aron, som kallas hans bror, vid de förhandlingar med Farao som bibeln påstår ha ägt rum. Det kan återigen vara historisk sanning och vore i så fall ett välkommet bidrag som gåve liv åt denne store mans fysionomi. Men det kan också ha en annan och viktigare innebörd. Skildringen kan vara en lätt vanställd erinran om det faktum, att Moses hade ett främmande tungomål och därför inte kunde samtala med sina semitiska neoegyptier utan tolk, åtminstone inte i början av deras umgänge. Alltså en ny bekräftelse på satsen: Moses var egyptier.

Nu tycks det dock som om vårt arbete för tillfället har kommit till en död punkt. Ur vårt antagande att Moses var egyptier, det må vara ådagalagt eller ej, kan vi inte direkt dra några som helst slutsatser. Den bibliska skildringen av Moses och uttåget kan ingen historiker ta för något annat än en from dikt, som en avlägsen tradition bearbetat i sina egna tendensers tjänst. Hur traditionen ursprungligen lytt är oss obekant; vilka de vanställande tendenserna varit, skulle vi gärna vilja gissa, men vår obekantskap med det historiska händelseförloppet höljer problemet i dunkel. Att vår rekonstruktion inte lämnar rum för så många praktpjäser i den

bibliska berättelsens skådekabinett — såsom de tio plågorna, tåget genom Röda havet, den högtidliga lagstiftningen på Sinai berg — kan ändå inte föra oss på irrvägar. Men däremot kan vi inte stå likgiltiga, när vi finner att vi råkat i motsättning med den nutida nyktra historieforskningens resultat.

Dessa nyare historiker, som vilkas representant vi väljer Ed. Meyer[1], ansluter sig på en avgörande punkt till den bibliska skildringen. Också de anser att de judiska stammar, ur vilka Israels folk sedermera framgick, vid en viss tidpunkt antagit en ny religion. Men denna händelse ägde inte rum i Egypten och inte heller vid foten av ett berg på Sinaihalvön, utan på ett ställe som kallas Meribat-Qadeš, en oas kännetecknad av sin rikedom på källor och brunnar och belägen i landremsan söder om Palestina mellan Sinaihalvöns östra ände och Arabiens västgräns. De övergick där till att dyrka en gud Jahve, som de övertagit sannolikt från den i grannskapet boende arabstammen midianiterna. Förmodligen dyrkade också andra grannfolk denna gud.

Jahve var säkerligen en vulkangud. Nu är Egypten som bekant fritt från vulkaner, och inte heller Sinaihalvöns berg har någonsin varit vulkaniska; däremot finns det längs Arabiens västra gräns vulkaner, som kan ha varit verksamma ännu långt in i sen tid. Ett av dessa berg måste alltså ha varit Sinai-Horeb, som man tänkte sig såsom Jahves boplats[2]. Trots alla omarbetningar, som den bibliska texten underkastats,

[1] Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906.

[2] På några ställen i bibeltexten står fortfarande att läsa, att Jahve från Sinai steg ned till Meribat-Qadeš.

låter sig enligt Ed. Meyer gudens ursprungliga karaktärsfysionomi rekonstrueras: han är en hemsk blodtörstig demon, som vandrar omkring nattetid och skyr dagens ljus.[1]

Förmedlaren mellan gud och folk vid denna religions stiftande kallas Moses. Han är måg till den midianitiske prästen Jethro, vars hjordar han vaktade, när gudens kallelse träffade honom. Han får också i Qadeš besök av Jethro, som undervisar honom.

Ed. Meyer säger sig visserligen aldrig ha betvivlat att historien om vistelsen i Egypten och egyptiernas katastrof innehåller en viss historisk kärna[2], men han vet tydligen inte hur han skall kunna placera och använda det faktum han erkänner. Endast omskärelseseden är han beredd att härleda från Egypten. Han berikar vår tidigare argumentering med två viktiga påpekanden. För det första: att Josua uppmanar folket till omskärelse "för att avvältra från dem Egyptens smälek"; för det andra: genom citatet från Herodotos, att fenicierna (förmodligen judarna) och syrierna i Palestina själva uppger att de lärt sig omskärelsen från egyptierna[3]. Men för tanken på Moses som egyptier har han föga till övers. "Den Moses som vi känna är stamfader till prästerna i Qadeš, alltså en den genealogiska sagans gestalt, stående i relation till kulten, men inte någon historisk personlighet. Av dem som behandla honom som en historisk gestalt har ju inte heller någon (bortsett från dem som med hull och hår acceptera traditionen som historisk sanning) kunnat fylla hans

[1] l. c., s. 38, 58.
[2] l. c., s. 49.
[3] l. c., s. 449.

figur med något som helst innehåll, framställa honom som en konkret individualitet eller ange något som han skapat eller som skulle kunna utgöra hans historiska verk."[1]

Däremot tröttnar han inte att framhålla Moses' relationer till Qadeš och Midian: "Moses' gestalt, som är intimt sammanvuxen med Midian och öknens kultplatser."[2] "Denna Moses' gestalt är nu oskiljaktigt förknippad med Qadeš (Massa och Merîba), och hans gifte med den midianitiske prästens dotter bildar komplementet därtill. Hans samband med uttåget däremot liksom överhuvudtaget hela hans ungdomshistoria äro alltigenom sekundära saker, endast följder av att Moses blivit infogad i en sammanhängande och fortlöpande sagohistoria."[3] Han hänvisar också till att de i Moses' ungdomshistoria förekommande motiven senare samtliga fått försvinna. "Moses i Midian är inte längre egyptier och dotterson till Farao, utan en herde, för vilken Jahve uppenbarar sig. I berättelserna om plågorna är det inte längre tal om hans gamla relationer, hur lätt dessa än hade kunnat begagnas på effektfullt vis, och befallningen om de israelitiska gossebarnens dödande är totalt bortglömd. Vid uttåget och egyptiernas undergång spelar Moses överhuvudtaget ingen roll, han är inte ens omnämnd. Den hjältekaraktär som barndomssagan förutsätter fattas helt och hållet hos den senare Moses; han är nu enbart gudsmannen, en av Jahve med övernaturliga krafter utrustad undergörare..."[4]

Vi kan inte bestrida att denne Moses från Qadeš och

[1] l. c., s. 451.
[2] l. c., s. 49.
[3] l. c., s. 72.
[4] l. c., s. 47.

Midian, som traditionen rentav förmått tillskriva uppsättandet av kopparormen såsom läkande gud, gör ett helt annat intryck än den av oss uppspårade mäktige egyptiern, som ledde folket in i en religion där all magi och trolldom på det strängaste var bannlyst. Vår egyptiske Moses är kanske inte mindre olik denne midianitiske Moses, än den universelle guden Aton är olik den på gudaberget boende demonen Jahve. Och om vi skänka någon tilltro till de nyare historikernas rön, måste vi medge att den tråd, vi velat spinna från antagandet om Moses' egyptiska börd, nu för andra gången brustit. Denna gång synbarligen utan förhoppning att kunna knytas ihop igen.

V.

Helt oväntat hittar vi dock även nu en utväg. Strävandena att i Moses se en gestalt av större mått än Qadešprästens och att bekräfta den storhet, traditionen berömmer hos honom, har inte heller efter Ed. Meyer avstannat (Gressmann m. fl.). År 1922 har så Ed. Sellin gjort en upptäckt, som är av avgörande betydelse för vårt problem.[1] Han fann hos profeten Hosea (senare hälften av åttonde århundradet) omisskänneliga tecken på en tradition av innehåll, att religionsstiftaren Moses funnit en bråd död under ett uppror bland sitt motspänstiga och hårdnackade folk. Samtidigt avskuddade man den av honom stiftade religionen. Men denna tradition

[1] Ed. Sellin: Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, 1922.

är inte bara begränsad till Hosea, den återkommer hos de flesta senare profeterna, ja, den har enligt Sellin blivit grundvalen för alla senare messianska förväntningar. Vid slutet av den babyloniska fångenskapen framväxte inom det judiska folket den förhoppningen, att den så skändligt mördade skulle återvända från de döda och leda sitt ångerfulla folk — och kanske inte enbart detta — in i en ständig salighets rike. De närliggande trådarna till en senare religionsstiftares öde faller inte inom vårt område.

Jag är givetvis inte heller denna gång i stånd att avgöra om Sellin tolkat de profetiska ställena riktigt. Men om han har rätt, så får man tillerkänna denna av honom spårade tradition en viss historisk trovärdighet; ty sådana saker hittar man inte så lätt på, därtill är det svårt att finna något handgripligt motiv. Men om de däremot verkligen tilldragit sig, så inses lätt att man har orsak att vilja glömma dem. Vi behöver inte acceptera alla enskildheter i traditionen. Sellin anser att Schittim i landet öster om Jordan betecknas som skådeplatsen för våldsgärningen mot Moses. Vi skall snart se, att en sådan plats inte är förenlig med våra tankegångar.

Från Sellin hämtar vi antagandet, att den egyptiske Moses blivit dödad av judarna och hans religion övergiven. Detta tillåter oss att spinna våra trådar vidare utan att komma i kollision med trovärdiga resultat inom den historiska forskningen. Men i övrigt vågar vi hålla oss oberoende av auktorerna och självständigt träda in på egna spår. Uttåget från Egypten förblir vår utgångspunkt. Det måste ha varit ett ansenligt antal människor som lämnade landet i Moses' följe; en liten skara hade inte lönat mödan för denne äregirige och

hugstore man. Kanske hade invandrarna vistats tillräckligt länge i Egypten för att hinna förökas till ansenlig folkmängd. Men vi tar säkert inte fel om vi med flertalet auktorer antar, att endast en bråkdel av det framtida judafolket var med om att uppleva tiden i Egypten. Med andra ord: den från Egypten återkomna folkstammen förenade sig senare på landremsan mellan Egypten och Kanaan med andra besläktade stammar, som sedan längre tid varit bofasta där. Uttryck för denna förening, varur Israels folk framgick, var antagandet av en ny och för alla stammarna gemensam religion, Jahves religion, vilken tilldragelse enligt Ed. Meyer ägde rum under midianitiskt inflytande i Qadeš. Därpå kände sig folket starkt nog för att företa inmarschen i Kanaans land. Med detta förlopp kan inte förenas antagandet att Moses' och hans religions katastrof inträffade öster om Jordan — den måste ha hänt långt före föreningen.

Säkert är det ganska olika element som sammansmält vid bildandet av det judiska folket, men den största skillnaden mellan dessa stammar måste ha bestått i om de varit med om vistelsen i Egypten och vad därpå följde eller inte. Med avseende på denna punkt kan man säga att nationen framgått ur en förening av två beståndsdelar, och däremot svarar också att den efter en kort period av politisk enhet föll sönder i två delar, Israels rike och Juda rike. Historien har en förkärlek för dylika restaurationer, i vilka sena tiders sammansmältningar upphävs och äldre åtskillnader på nytt framträder. Det pregnantaste exemplet härpå tillkom som bekant genom reformationen, som efter ett intervall på mer än tusen år återställde gränslinjen mellan det Germanien som varit

romerskt och det som förblivit oberoende. Beträffande det judiska folket kan vi inte påvisa någon lika trogen reproduktion av ett äldre sakläge, vår kunskap om dessa tider är för osäker för att tillåta påståendet att det norra riket kom att omfatta de av ålder bofasta och det södra riket de från Egypten återkomna, men också i detta fall måste sönderfallandet ha haft sina rötter i något som fanns redan under enhetens tid. De före detta egyptierna var sannolikt till folkmängden färre än de andra, men de visade sig kulturellt starkare; de utövade kraftigare inverkan på folkets senare öden, emedan de hyste en tradition som felades de andra.

Och kanske ännu något annat, som var konkretare än tradition. Till den judiska fornhistoriens största gåtor hör frågan om leviternas härkomst. De brukar härledas från en av Israels tolv stammar, Levi stam, men ingen tradition har vågat ange var denna stam ursprungligen var bofast eller vilket stycke av det erövrade landet Kanaan den tilldelades. Leviterna besätter de viktigaste prästbefattningarna, men de särskiljs ändå från prästerna, en levit är inte nödvändigtvis en präst; det är inte någon beteckning på en kast. Vårt antagande om Moses' person ger oss en närliggande förklaring. Det är inte troligt att en hög herre som egyptiern Moses begav sig utan ledsagare till ett för honom främmande folk. Han förde säkert med sig sitt följe, sina närmaste anhängare, sina skrivare, sina tjänare. Det var de första leviterna. Traditionens påstående att Moses var levit förefaller att vara en genomskinlig omskrivning av sakförhållandet: leviterna var Moses' folk. Denna lösning får stöd av det faktum jag redan nämnt i min förra uppsats, att det endast är bland leviterna

som egyptiska namn senare dyker upp.[1] Man får antaga att en hel del av dessa Moses' människor undgick den katastrof, som träffade honom själv och hans religion. De förökade sig i påföljande generationer, smälte samman med det folk i vars mitt de levde, men de förblev trogna sin herre, höll hans minne i helgd och vårdade traditionen om hans läror. Vid tiden för föreningen med Jahvedyrkarna bildade de en inflytelserik minoritet, kulturellt sett överlägsen de andra.

Jag uppställer tills vidare det antagandet, att mellan Moses' undergång och religionsstiftandet i Qadeš förgick två generationer, kanske till och med ett århundrade. Jag ser ingen väg att kunna avgöra, om neo-egyptierna, som jag här för åtskillnads skull vill kalla dem, alltså de återvändande, sammanträffade med sina stamförvanter efter det att dessa antagit Qadešreligionen eller redan dessförinnan. Man kan anse det sista sannolikast. För slutresultatet gör det ingen skillnad. Det som skedde i Qadeš var en kompromiss vari Mosesstammarnas andel är omisskännlig.

Vi kan här återigen stödja oss på omskärelsens vittnesbörd, som gång på gång — så att säga såsom ledfossil — gjort oss de viktigaste tjänster. Denna sed blev påbjuden också i Jahvereligionen, och då den är olösbart förknippad med Egypten, kan dess antagande endast ha varit en koncession åt Mosesfolket, vilka själva — eller leviterna bland dem — inte ville avstå från detta insegel på sin helgelse. Åtminstone så mycket ville de rädda av sin gamla religion, och i gengäld var

[1] Detta antagande stämmer gott med Yahudas antagande om det egyptiska inflytandet på den fornjudiska litteraturen. Se A. S. Yahuda: Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen, 1929.

de beredda att antaga den nye guden och vad Midians prästerskap visste att berätta om honom. Det är möjligt, att de också tillkämpade sig andra medgivanden. Vi har redan nämnt, att den judiska ritualen föreskrev vissa inskränkningar i bruket av gudsnamnet. I stället för Jahve måste man säga Adonai. Det ligger nära till hands att sätta denna föreskrift i samband med vår hypotes, men detta är en förmodan utan närmare hållpunkter. Förbudet att uttala gudsnamnet är som bekant ett urgammalt tabu. Varför det återupptogs just i den judiska lagstiftningen, förstår man inte; det är inte uteslutet att detta skedde under inverkan av ett nytt motiv. Man behöver inte anta att förbudet blev konsekvent genomfört; för bildning av teofora personnamn, alltså för sammansättningar, stod det envar fritt att använda guden Jahves namn (Jochanan, Jehu, Josua). Men det var ändå någonting särskilt med detta namn. Som bekant antar den kritiska bibelforskningen två källskrifter till Hexateuken. De betecknas med J och E, emedan den ena använder gudsnamnet Jahve och den andra namnet Elohim. Visserligen Elohim och inte Adonai, men man kan erinra sig en av våra auktorers anmärkning: ”De olika namnen är ett tydligt kännetecken på ursprungligen skilda gudar.”[1]

Vi lät bibehållandet av omskärelsen gälla som bevis för att en kompromiss träffats vid religionsstiftandet i Qadeš. Dennas innehåll kan vi utläsa ur de överensstämmande skildringarna hos J och E, vilka alltså häri går tillbaka på en gemensam källa (nedskriven eller muntlig tradition). Den ledande tendensen var att ge belägg för den nye guden Jahves storhet och

[1] Gressmann, l. c., s. 54.

makt. Då Mosesfolket lade så stor vikt vid sina upplevelser vid uttåget ur Egypten, måste detta befrielseverk göras till Jahves dåd, och händelsen försågs med utsmyckningar som visade vulkangudens skrämmande storhet: molnstoden som om natten blev till en eldstod, stormen som för en kort stund torrlade havet, så att förföljarna dränktes av de återsvallande vattenmassorna. Därvid flyttades uttåget och religionsstiftandet nära tillsammans, och det långa intervallet mellan dem bägge förnekades; inte heller lagstiftandet hände i Qadeš, utan vid gudsbergets fot under tecken på ett vulkaniskt utbrott. Men denna skildring begick en svår oförrätt mot mannen Moses' minne; det var ju han och inte vulkanguden som befriat folket från Egypten. Därför var man skyldig honom något slags upprättelse, och en dylik fick det bli, att man tog med Moses över till Qadeš eller till Sinai-Horeb och satte honom i stället för den midianitiske prästen. Att man genom denna lösning gjorde rättvisa åt en annan oavvisligen trängande tendens, skall vi senare avhandla. På så vis hade man skipat en sorts rättvisa: man lät Jahves makt sträcka sig från hans berg i Midian ända bort till Egypten, och i gengäld fick Moses' levnad och verksamhet gripa över på Qadeš och ända in i landet öster om Jordan. Han kom så att sammansmälta med den senare religionsstiftaren, midianiten Jethros svärson, och fick låna honom sitt namn Moses. Men om denne andre Moses vet vi inte att utsäga någonting personligt, så totalt fördunklas han av den förste Moses, egyptiern. Möjligen skulle man kanske kunna ta fasta på de motsättningar i karakteristiken av Moses, som står att läsa i bibelns skildring. Ofta nog skildras han som härsklysten,

häftig, ja våldsam, och ändå sägs det om honom att han varit den saktmodigaste och tålmodigaste av alla människor. Det är klart att dessa egenskaper föga skulle ha gagnat den egyptiske Moses, som med sitt folk genomkämpade så stora och svåra öden; kanske tillhörde de ursprungligen den andre, midianiten. Jag tror att man har rätt att ånyo skilja de bägge personerna åt och anta, att den egyptiske Moses aldrig kom till Qadeš och aldrig hörde namnet Jahve, medan den midianitiske Moses aldrig beträtt Egyptens mark och ingenting visste om Aton. I syfte att sammansmälta de bägge gestalterna till en fick traditionen eller mytbildningen i uppgift att föra den egyptiske Moses till Midian, och vi har redan hört att mer än en förklaring härtill var i omlopp.

VI.

Vi är förberedda på att återigen få höra det klandret, att vi framfört vår rekonstruktion av Israels folks urhistoria med alltför stor och oberättigad säkerhet. Denna kritik träffar oss inte så hårt, eftersom den finner gensvar i vårt eget omdöme. Vi vet själva att vår byggnad har sina svaga punkter, men den har också sina starka sidor. På det hela taget överväger det intrycket, att det lönar mödan att fortsätta verket i den inslagna riktningen. Den allbekanta bibliska skildringen innehåller värdefulla, ja, oskattbara historiska uppgifter, vilka dock blivit vanställda under inflytande av mäktiga tendenser och utsmyckade med produkter av diktad uppfinning. Hittills har vi under våra ansträngningar kunnat gissa oss till en av

dessa vanställande tendenser. Detta fynd visar oss fortsättningen av vägen. Vi kommer att hitta andra dylika tendenser. Om vi har hållpunkter för att avslöja de omdiktningar de frambragt, så kommer vi att kunna därbakom leta fram nya brottstycken av det verkliga sakförhållandet.

Låt oss först höra vad den kritiska bibelforskningen har att berätta om Hexateukens (de fem Moseböckerna och Josuas bok, vilka i detta sammanhang är det enda som intresserar oss) uppkomsthistoria.[1] Som den äldsta av källskrifterna gäller J, Jahvisten, som man på senare tid velat identifiera med prästen Ebjatar, en samtida till konung David.[2] Något senare, man vet inte när, placerar man den så kallade Elohisten, som hör till det norra riket.[3] Efter dettas undergång 722 har en judisk präst sammanfogat stycken av J och E med varandra samt tillagt egna bidrag; hans kompilation betecknas som JE. Under sjunde århundradet tillkommer Deuteronomium, den femte boken, vilken uppges i sin helhet ha hittats i templet. Till tiden efter templets förstöring (586), under landsflykten och efter återkomsten förlägger man den omarbetning, som man kallar "Prästkodex"; under femte århundradet blir verket slutgiltigt utredigerat och har sedan dess inte väsentligt förändrats.[4]

[1] Encyclopedia Britannica, 11. upplagan, 1910, artikeln Bible.

[2] Se Auerbach: Wüste und gelobtes Land, 1932.

[3] Jahvisten och Elohisten särskildes första gången 1753 av Astruc.

[4] Det är historiskt säkerställt, att den judiska typens slutliga fixerande var resultatet av Esras och Nehemias reformation i femte århundradet före Kristi födelse, alltså efter fångenskapen, under det gentemot judarna vänligt sinnade perserväldet. Efter vår beräkning hade då omkring 900 år förgått sedan Moses' uppträdande. Under denna reformation gjorde man allvar av de bestämmelser som syftade till hela folkets helgelse: avgränsningen från omgivningen säkerställdes genom förbud mot blandade äktenskap; Pentateuken, den egentliga lagboken, gavs sin

Kung Davids och hans tids historia är högst sannolikt någon samtidas verk. Den är riktig historieskrivning, femhundra år före Herodotos, "historieskrivningens fader". Man närmar sig förståelsen för denna prestation, om man med vår hypotes tänker på egyptiskt inflytande.[1] Den gissningen har till och med framkastats, att israeliterna i sagda forntid, alltså Moses' skrivare, haft en viss del i det första alfabetets uppfinning.[2] I vilken utsträckning skildringarna av äldre tider återgår på tidiga nedskrifter eller på muntliga traditioner och vilka tidsintervall som i de enskilda fallen ligger mellan händelsen och dess fixerande, det kan vi naturligtvis inte veta. Men texten, sådan vi i dag läser den, har tillräckligt att berätta om sina egna öden. Två diametralt motsatta behandlingar har satt sina spår på den. Å ena sidan har den vederfarits bearbetningar, som i sina hemliga avsikters syften förfalskat, stympat och utvidgat den eller rentav förändrat den till dess motsats, å andra sidan har en skonande pietet vakat över den i avsikt att söka bevara allting sådant det påträffats, vare sig det sedan stämt eller motsagt sig självt. Så har det i nästan alla dess delar skapats iögonfallande luckor, störande upprepningar, påtagliga motsägelser, allt tecken som för oss förråder saker som det inte varit meningen att föra vidare. Det är med vanställande av en text som med ett mord.

definitiva form, och man avslutade den omarbetning som blivit känd som Prästkodex. Det synes dock vara bekräftat, att reformationen inte införde några nya tendenser utan endast upptog och befäste äldre impulser.

[1] Jfr Yahuda, l. c.

[2] Om de stod under trycket av förbudet mot bilder, så hade de till och med ett motiv för att överge den hieroglyfiska bildskriften, när de inrättade sina skrifttecken för användning inom ett nytt språk. — Jfr Auerbach, l. c., s. 142.

Svårigheten ligger inte i att utföra dådet utan i att undanröja spåren. Man skulle vilja ge ordet ”vanställning” (Entstellung) den dubbelbetydelse som det egentligen kan göra anspråk på, fast den i dag aldrig används. Det borde betyda inte bara: till utseendet förändra, utan också: flytta till ett annat ställe. Därmed kan vi i fall av textvanställning ofta räkna på att finna det bortcensurerade och undertryckta undangömt på något annat håll, om också ändrat och lösryckt ur sitt sammanhang. Det är bara inte alltid lätt att känna igen det.

De vanställande tendenser, som vi vill ha tag på, måste ha inverkat på traditionerna redan före varje upptecknande. Den ena av dem, kanske den starkaste av dem alla, har vi redan upptäckt. Vi sade, att med antagandet av den nye guden Jahve i Qadeš följde också tvånget att göra något för hans förhärligande. Rättare sagt: man var tvungen att installera honom, göra plats för honom, utplåna spåren av tidigare religioner. Det tycks ha lyckats helt och hållet med de bofasta stammarnas religion, ty om den hör vi intet vidare. Med de återvändande var det inte lika lätt; de lät inte frånta sig uttåget ur Egypten, mannen Moses och omskärelsen. De hade alltså varit i Egypten, men de hade åter övergett detta land, och för framtiden gällde det att förneka varje spår av egyptiskt inflytande. Mannen Moses klarade man av genom att flytta honom till Midian och Qadeš och låta honom smälta samman med religionsstiftandets Jahvepräst. Omskärelsen, det mest graverande tecknet på beroendet av Egypten, måste man bibehålla, men man underlät inga försök att i strid mot all evidens frånkänna denna sed dess egyptiska ursprung.

Endast som en avsiktlig motsägelse gentemot det förrädiska verkliga förhållandet kan man uppfatta det gåtfulla och till obegriplighet omstiliserade stället i Exodus, att Jahve en gång vredgades på Moses, emedan han försummat omskärelsen, och att hans midianitiska hustru genom att snabbt utföra operationen räddade hans liv! Vi skall strax få höra om en annan uppfinning, varmed man sökt oskadliggöra detta obekväma indicium.

Man kan knappast beteckna det som någon ny tendens, utan det är snarare bara en fortsättning på den förra, när vi påträffar strävanden att direkt förneka att Jahve varit en ny gud, främmande för judarna. I denna avsikt tar man upp sagorna om folkets patriarker, Abraham, Isak och Jakob. Jahve försäkrar att han på sin tid redan varit dessa fäders gud; visserligen, det måste han själv tillstå, hade de inte dyrkat honom under detta hans namn.[1]

Han tillfogar inte under vilket annat namn. Och här erbjuder sig tillfället till ett avgörande hugg mot omskärelsesedens egyptiska ursprung. Jahve hade fordrat denna redan av Abraham, han hade instiftat den som tecken på förbundet mellan sig och Abrahams efterkommande. Men som uppfinning var detta ganska misslyckat. Till tecken, avsett att särskilja någon från de andra och speciellt utmärka honom bland dem, väljer man något som inte finns hos dessa andra, och inte något som millioner andra på precis samma sätt kan uppvisa. En israelit som försatts till Egypten skulle ju ha måst erkänna alla egyptier såsom förbundsbröder, bröder i

[1] Inskränkningarna i bruket av detta nya namn blir därigenom inte begripligare, men väl suspektare.

Jahve. Det faktum, att omskärelsen var inhemsk i Egypten, kunde omöjligen vara okänt för de israeliter som skapade bibelns text. Det av Ed. Meyer omnämnda stället hos Josua medger självt utan betänkande detta, men det var ju just vad som till varje pris skulle förnekas.

På religiösa mytbildningar lär man inte kunna ställa det kravet, att de skall ta så stor hänsyn till logiskt sammanhang. Annars hade folkmedvetandet kunnat ta berättigad anstöt över beteendet hos en gud, som först sluter fördrag om ömsesidiga förpliktelser med stamfadern, men sedan i hundratals år inte bekymrar sig ett dugg om sin mänsklige partner, tills han sedan plötsligt får infallet att på nytt uppenbara sig för de efterkommande. Ännu märkvärdigare verkar föreställningen, att en gud en vacker dag "väljer" sig ett folk, förklarar det för sitt eget utvalda folk och sig själv för dess gud. Jag tror att detta fall är det enda dylika i de mänskliga religionernas historia. Eljest brukar gud och folk höra oupplösligen tillsammans, de är ett från allra första början; ibland hör man väl talas om att ett folk antar en annan gud, men aldrig någonsin att en gud söker sig ett annat folk. Kanske förstår vi lättare denna egendomliga process, om vi erinrar oss relationerna mellan Moses och judafolket. Moses hade sänkt sig ned till deras nivå och gjort dem till sitt folk: de var hans "utvalda folk".[1]

[1] Jahve var otvivelaktigt en vulkangud. Egyptens invånare hade alltså ingen anledning att dyrka honom. Jag är säkert inte den förste, som fängslas av namnet Jahves likhet med roten i ett annat gudanamn: Jupiter (Jovis). En förkortning av det hebreiska Jahve bildar första sammansättningsledet i namnet Jochanan (ungefär = Gotthold, Gudmund; punisk motsvarighet: Hannibal), vilket under formerna Johann, John, Jean, Juan, blivit det populäraste förnamnet i den europeiska kristenheten. När italienarna skriver detta namn Giovanni och sedan

När man drog in urpatriarkerna i historien, så tjänade detta också ett annat syfte. De hade levt i Kanaan, deras minne var ännu förknippat med bestämda platser i landet. Möjligen var de själva från början kananeiska heroer eller lokala gudomligheter, som de invandrade israeliterna sedan lade beslag på för sin egen förhistorias räkning. Om man åberopade sig på dem, hävdade man därmed så att säga sin bofasthet och höll på avstånd den ovilja som riktats mot den främmande erövraren. Det var en skickligt åvägabragt sakernas vändning, att på detta sätt guden Jahve kom att bara återge dem vad deras förfäder en gång ägt.

I de senare bidragen till den bibliska texten vann den avsikten överhand att helt undvika att nämna Qadeš. Platsen för religionsstiftandet blev därmed definitivt gudaberget Sinai-Horeb. Motivet härför kan inte klart uppspåras; kanske ville man inte bli påmint om inflytandet från Midian. Men alla senare vanställningar, särskilt från den så kallade Prästkodex' tid, tjänar en annan avsikt. Man behövde inte längre i önskad

kallar en veckodag för Giovedi, så återkallar de därmed till liv en likhet, som möjligen ingenting betyder men som kanske har den allra största innebörd. Här öppnar sig vida men också ganska osäkra perspektiv. Länderna kring östra Medelhavsbäckenet tycks under dessa dunkla och av historieforskningen knappast ännu berörda sekler ha varit skådeplatsen för täta och häftiga vulkanutbrott, som måste ha gjort det starkaste intryck på invånarna. Evans antar att också den slutgiltiga förstöringen av Minospalatset i Knossos var följden av en jordbävning. På Kreta dyrkade man dåförtiden, liksom troligen överallt i den egeiska världen, den stora gudinnan-modern. Upptäckten att hon inte förmådde skydda sitt hus mot en starkare makts angrepp kan ha bidragit till att hon fick rymma fältet för en manlig gud, och då hade vulkanguden i första hand rätten att efterträda henne. Zeus heter ju alltjämt "den jordskakande". Det råder knappast något tvivel om att under dessa dunkla tider modergudinnorna ersattes av manliga gudar (som kanske ursprungligen varit söner?). Särskilt pregnant är härvid gudinnan Pallas Athenes öde: hon var säkerligen den lokala modergudinnan, men blev genom den religiösa omvälvningen degraderad till dotter, berövad sin egen moder och ålagd jungfrulighet, varigenom hon ju också för alltid avstängdes från moderskap.

riktning ändra om berättelser om tilldragelser, ty detta var redan för länge sedan gjort. Utan nu bemödade man sig att låta samtida påbud och institutioner framstå som härstammande från forna tider, i regel återföra dem på mosaisk lagstiftning, för att därur härleda deras anspråk på helighet och deras tvingande makt. Och hur svårt man härmed än förfalskade det förgångnas bild, så saknade detta förfarande ändå inte ett visst psykologiskt berättigande. Det avspeglade det faktum, att under de långa tidernas lopp — från uttåget ur Egypten till bibeltextens fixerande under Esra och Nehemia förflöt ungefär 900 år — Jahvereligionen hade återbildats till överensstämmelse, kanske rentav identitet, med Moses' ursprungliga religion.

Och detta är det väsentliga resultatet, det ödesdigra innehållet i den judiska religionshistorien.

VII.

Bland alla de händelser i forntiden, som senare tiders diktare, präster och historieskrivare tog sig för att bearbeta, fanns det en som det alldeles särskilt gällde att förneka, och detta av de mest närliggande och högtstående mänskliga motiv. Det var mordet på den store ledaren och befriaren Moses, vilket Sellin gissat sig till ur antydningar hos profeterna. Man kan inte kalla Sellins antagande fantastiskt, ty det är sannolikt nog. Moses var fostrad i Ikhnatons skola, och hans metoder var heller inga andra än dennes: han befallde, han påtvang folket sin tro.[1] Kanske var Moses' lära

[1] På den tiden var någon annan sorts påverkan knappast heller möjlig.

ännu skarpare än hans lärofaders; han behövde inte som denne hålla fast vid sambandet med solguden, och prästskolan i On hade ingen innebörd för hans nya folk. Moses liksom Ikhnaton rönte samma öde som väntar alla upplysta despoter. Moses judafolk var lika litet som egyptierna under adertonde dynastien i stånd att bära upp en så förandligad religion och finna sina behovs tillfredsställelse i vad den hade att ge. I bägge fallen hände samma sak: man reste sig mot förmynderskap och maktutövning och kastade av sig den påtvungna religionens ok. Men medan de veka egyptierna väntade tills ödet gjort av med Faraos heliga person, tog de vilda semiterna ödet i egna händer och röjde tyrannen ur vägen.[1]

Man kan just inte heller påstå, att den bevarade bibeltexten inte förbereder oss på ett sådant slut för Moses. Skildringen av "ökenvandringen" — som kan betyda tiden för Moses' välde — är en enda kedja av svåra upplopp mot hans auktoritet, vilka också — enligt Jahves bud — blir undertryckta med blodig hand. Man kan lätt tänka sig att en dag ett sådant upplopp tog en annan ände än texten vill ha det till. Texten berättar också om folkets avfall från den nya religionen, låt vara såsom en episod. Det är historien om den gyllene kalven, i vilken med en skicklig vändning sönderbrytandet av lagtavlorna (som bör fattas symboliskt: "han har brutit lagen") tillskrivs Moses själv och motiveras med hans harmfyllda vrede.

[1] Det är verkligen anmärkningsvärt, hur litet den mångtusenåriga egyptiska historien berättar om våldsamt undanröjande eller mördande av någon farao. Vid en jämförelse t. ex. med den assyriska historien blir man ännu mer förvånad. Naturligtvis kan detta också härröra ur att historieskrivningen hos egypterna uteslutande tjänade officiella syften.

Det kom en tid, då man beklagade och sökte glömma mordet på Moses. Säkert var det så vid tiden för mötet i Qadeš. Men genom att flytta fram uttåget närmare tiden för religionsstiftandet i oasen och låta Moses i stället för den andre mannen medverka däri hade man inte bara tillfredsställt Mosesfolkets anspråk utan också framgångsrikt förnekat det obehagliga faktum att han bragts om livet. I själva verket är det högst osannolikt att Moses skulle kunnat deltaga i händelserna i Qadeš, även om hans liv inte blivit förkortat.

Vi måste här försöka utreda dessa händelsers kronologi. Vi har redan placerat uttåget ur Egypten till tiden efter den adertonde dynastiens utslocknande (1350). Det kan ha ägt rum då eller också en tid efteråt, ty de egyptiska krönikeskrivarna låter de påföljande åren av anarki räknas in i Haremhabs regering; han gjorde slut på dem och regerade till 1315. Den nästa, men också den enda hållpunkten för kronologien är given genom Merneptahs (1225—1215) pelare, som berömmer sig över segern över Isiraal (Israel) och ödeläggelsen av dess skördar (?). Den närmare tolkningen av denna inskrift är tyvärr tvivelaktig, men man brukar låta den gälla som bevis för att israelitiska stammar redan vid den tiden bodde i Kanaan.[1] Ed. Meyer drar ur denna pelare med rätta den slutsatsen, att Merneptah inte som man förut gärna trott kan ha varit uttågets Farao. Uttåget måste ha ägt rum tidigare. Frågan efter uttågets Farao tycks oss överhuvudtaget fåfänglig. Det fanns ingen uttågets Farao, eftersom detta skedde under ett interregnum. Men inte heller denna Merneptahpelare kastar något ljus över den möjliga

[1] Ed. Meyer, l. c., s. 222.

tidpunkten för mötet och religionsstiftandet i Qadeš. Någon gång mellan 1350 och 1215 är all den bestämning vi med säkerhet kan ge. Inom detta århundrade, förmodar vi, kommer uttåget mycket nära början och Qadešhändelsen inte alltför långt från slutet. Största delen av tidrymden skulle vi vilja ta i anspråk för intervallet mellan de bägge tilldragelserna. Vi behöver nämligen en viss tid, under vilken efter mordet på Moses lidelserna hos de återvändande hunnit lägga sig och Mosesfolkets, leviternas, inflytande blivit så stort, som kompromissen i Qadeš förutsätter. Två generationer, sextio år, skulle ungefär räcka till, men det går bara nätt och jämnt ihop. Slutsatsen ur Merneptahpelaren gör tidrymden för knapp, och eftersom vi ser att i vår hypotesbyggnad det ena antagandet bara grundats på det nästföregående, så medger vi att denna diskussion blottar ett svagt ställe i vår konstruktion. Tyvärr är allt som sammanhänger med judafolkets bosättning i Kanaan lika oklart och förvirrat. Vi skulle exempelvis behöva få veta, att namnet på pelaren inte syftar på de stammar, vilkas öden vi sökt spåra och som senare enats till Israels folk. Men även namnet Habiru — hebréer — från Amarnatiden har ju övergått på detta folk.

Denna stammarnas förening till nation i och med antagandet av en gemensam religion må nu ha ägt rum när som helst, den hade i varje fall lätt kunnat bli en för världshistorien ganska likgiltig händelse. Den nya religionen kunde ha sopats bort av tilldragelsernas ström. Jahve skulle då ha fått inta sin plats i den procession av detroniserade gudar, som diktaren Flaubert skådade, och av hans folk skulle alla tolv stammarna gått ''förlorade'', inte bara de tio, som anglo-

sachsarna så länge sökt. Guden Jahve, som den midianitiske Moses den gången skänkte ett nytt folk, var sannolikt inte på något vis något särskilt framstående väsen. En rå och trångbröstad lokalgud, brutal och blodtörstig; han hade lovat sina anhängare att giva dem landet som "flyter av mjölk och honung", och han uppmanade dem att utrota dess förutvarande invånare med "svärdets egg". Man förvånar sig över att trots alla omarbetningar ändå så mycket fått stå kvar i bibelns skildringar, att man verkligen kan skönja hans ursprungliga väsen. Det är inte ens säkert att hans religion var någon riktig monoteism, att den bestred gudomen hos andra folks gudar. Det räckte sannolikt med att den egna guden var mäktigare än alla främmande gudar.

När det nu faktiskt gick så helt annorlunda, än man kunde vänta av sådana ansatser, så måste vi söka orsaken härtill i ett enda faktum. En del av folket hade från den egyptiske Moses fått ett annat och mer förandligat gudsbegrepp, idén om en enda, hela världen omspännande gud, vars kärlek inte var mindre universell än hans makt och som långtifrån att önska ceremoniel och trolldom i stället satte upp ett liv i sanning och rättvisa som människornas högsta mål. Ty hur ofullkomliga våra kunskaper om Atonreligionens etiska sida än må vara, så kan det inte vara betydelselöst att Ikhnaton regelbundet i sina inskrifter betecknade sig såsom "levande i Maat" (sanning, rättvisa).[1] I längden gjorde det ingenting, att folket sannolikt efter kort tid förkastade Moses' lära och

[1] Hans hymner framhäver inte bara att Gud är universell och en enda, utan också hans kärleksfulla omsorg om alla skapade varelser, och de uppmanar oss att glädjas över naturen och njuta dess skönhet. Jfr Breasted, The Dawn of Conscience.

röjde honom själv ur vägen. Traditionen från hans tid förblev kvar, och dess inverkan frambragte, låt vara först under århundradenas lopp, vad Moses själv inte förunnats verka. Guden Jahve hade kommit att oförtjänt hedras, när man alltsedan Qadeš skrev Moses' befriargärning på hans räkning, men för denna usurpation fick han också sota. Skuggan av den gud, vars plats han intagit, blev starkare än han; mot slutet av utvecklingen hade bakom hans eget väsen i stället den bortglömde mosaiske gudens kommit i dagen. Ingen tvivlar på att det endast var tack vare idén om denne andre gud, som Israels folk trots ödets alla svåra prövningar kunde äga bestånd och leva kvar ända in i vår tid.

I den mosaiske gudens slutgiltiga seger över Jahve kan man inte avgöra leviternas roll. Dessa hade på sin tid trätt in för Moses, när kompromissen i Qadeš slöts, ty den man, vars följe och landsmän de varit, hade de då ännu i levande åminnelse. Under de följande århundradena hade de smält samman med folket eller med prästerskapet, och detta senares uppgift hade blivit att utveckla och övervaka ritualen samt att bevara och för sina syften bearbeta de heliga skrifterna. Men var inte all offertjänst och allt ceremoniel i grund och botten bara magi och trolldom, totalt förkastade som de hade varit i den gamla Mosesläran? Nu trädde det fram ur folkets mitt en ständig följd av män, som inte genom sin härkomst stod i relation till Moses, men som var gripna av den stora och mäktiga tradition, som småningom hade vuxit fram i det förborgade, och det var dessa män — profeterna — som outtröttligt förkunnade den gamla mosaiska läran om en gudom som försmår offer och ceremoniel och endast fordrar

tro och ett liv i sanning och rättvisa ("Maat"). Profeternas strävanden hade varaktig framgång; de läror, genom vilka de åter frammanade den gamla tron, blev till den judiska religionens bestående innehåll. Det är heder nog för det judiska folket, att det kunde vidmakthålla en sådan tradition och frambringa män som lånade den en stämma, låt vara att impulsen därtill hade kommit utifrån, från en stor främmande gestalt.

Jag skulle inte känna mig säker med denna skildring, om jag inte kunde åberopa mig på andra, sakkunniga, forskares omdöme, vilka ser Moses' betydelse för den judiska religionshistorien i samma ljus, även om de inte erkänner hans egyptiska härkomst. Så säger t. ex. Sellin[1]: "Vi böra alltså tänka oss att Moses' egentliga religion, tron på en sedlig gud, vilken han förkunnat, därefter ursprungligen blivit bofast endast inom en liten krets bland folket. Så tidigt kunna vi inte räkna med att påträffa den i den officiella kulten, i prästernas religion eller i hela folkets tro. Vi kunna från början bara räkna med att det än här och än där, tid efter annan, på nytt dyker upp en gnista från den andliga brand han tänt, att hans idéer inte dött ut utan här och där i all stillhet inverkat på tro och sedvänja, tills de så förr eller senare, under inverkan av särskilda upplevelser eller av personligheter som särskilt gripits av hans ande, en gång åter brutit fram med förnyad styrka och vunnit inflytande på bredare lager av folket. Alltigenom ur denna synvinkel måste man betrakta den fornisraelitiska religionshistorien. Om någon exempelvis toge sig för att ur den religion, vi möta i de historiska urkunderna

[1] l. c., s. 52.

om folklivet under de första femhundra åren i Kanaan, söka konstruera den mosaiska religionen, skulle han därmed begå det grövsta metodiska fel.” Ännu tydligare uttrycker sig Volz[1], som anser ”att Moses skyhöga verk ursprungligen rönt endast svag och ringa förståelse och efterföljd, tills det under århundradenas lopp kom att alltmer genomsyra mängden och slutligen i de stora profeterna fann likasinnade andar, som fortsatte den ensammes verk”.

Härmed skulle jag stå vid slutet av mitt arbete, som blott tjänar det enda syftet att infoga gestalten av en egyptisk Moses i den judiska historiens sammanhang. Eller för att uttrycka vårt resultat i den kortaste möjliga formel: till denna historias bekanta tvåfalder — *två* folkstammar som tillsammans bildar nationen, *två* riken vari denna nation sönderfaller, *två* gudsnamn i bibelns källskrifter — fogar vi nu två nya dylika: *två* religionsstiftanden, det ena undanträngt av det andra men senare ändå segerrikt framträngande bakom detta, och *två* religionsstiftare, som bägge nämns vid samma namn Moses och vilkas personligheter vi har att särskilja från varann. Och alla dessa tvåfalder är nödvändiga följder av den första, nämligen av det faktum, att folkets ena beståndsdel genomgått en upplevelse av traumatisk art, varmed den andra delen inte haft något att göra.

Därutöver funnes det ganska mycket mer att avhandla, förklara och påstå. Först därmed bleve det egentligen möjligt att rättfärdiga intresset för denna rent historiska studie. Vari en traditions egentliga natur består och varpå dess särskilda makt grundar sig, hur omöjligt det är att förneka enskilda store

[1] Paul Volz: Mose. Tübingen 1907 (s. 64).

mäns personliga inflytande på världshistorien, vilken förgripelse på människolivets storartade mångfaldighet det är att endast erkänna motiv härrörande ur materiella behov, ur vilka källor många, speciellt religiösa, idéer hämtar kraft att lägga individer och folk under sitt ok — alla dessa frågor vore det en lockande uppgift att söka studera med den judiska historien som specialfall. En sådan fortsättning på mitt arbete skulle ansluta sig till de tankegångar, jag för tjugufem år sedan nedskrivit i "Totem und Tabu". Men jag tilltror mig inte längre kraften att åstadkomma detta.

III.

MOSES, HANS FOLK OCH MONOTEISMEN

FÖRSTA DELEN.

FÖRORD I: Före mars 1938.

Med djärvheten hos den som har föga eller intet att förlora går jag att för andra gången bryta en välgrundad föresats och skicka ut i världen min förut kvarhållna avslutning till de bägge arbetena om Moses (i Imago bd 23, h. 1 och 3). Jag slutade med en försäkran att jag kände mina krafters otillräcklighet, och därvid åsyftade jag naturligtvis det försvagande av skaparförmågan som kommer med hög ålder[1], men jag tänkte också på ett annat hämmande moment.

Vi lever i en särdeles märkvärdig tid. Vi finner till vår förvåning, att utvecklingen har slutit förbund med barbariet. I Sovjetryssland har man tagit sig för att höja ungefär hundra millioner människor, hittills kvarhållna i förtryck, till bättre livsformer. Man var djärv nog att undanhålla dem religionens "rusgift" och klok nog att skänka dem ett förståndigt mått av sexuell frihet, men samtidigt pålade man dem det grymmaste tvång och berövade dem varje möjlighet till tankefrihet. Med liknande hårdhänthet uppfostras det italienska folket till ordning och pliktkänsla. Man känner det

[1] Jag håller inte med min jämnårige, Bernard Shaw, som anser att människorna kommer att duga något till först när de kan bli 300 år gamla. Det kommer inte an på livslängden utan på en grundlig förändring av livsvillkoren.

faktiskt som en lättnad från ett tryckande bekymmer, när man finner ett nytt exempel, det tyska folkets, som visar att återfallet till hart när förhistoriskt barbari också kan försiggå utan något som helst hägn av någon sorts framstegsidé. I varje fall har det nu fallit sig så, att det i dag är de konservativa demokratierna som blivit kulturutvecklingens vårdare och att märkvärdigt nog just den katolska kyrkans institution bjuder kraftigt motstånd mot utbredningen av nämnda kulturfara. Katolska kyrkan — hittills den obönhörliga fienden till tankefrihet och sanningssökande!

Vi lever här i ett katolskt land under denna kyrkas skydd, ovissa om hur länge det skall bestå. Men så länge det finns, hyser vi naturligtvis betänkligheter mot att göra något som kan uppväcka kyrkans fiendskap. Det är inte feghet utan försiktighet; den nye fiende, som vi vill akta oss för att gagna, är farligare än den gamle fiende, som vi redan lärt oss samsas med. Den psykoanalytiska forskning, som vi driver, är för övrigt ändå föremål för katolicismens misstrogna uppmärksamhet. Vi söker inte påstå att detta är med orätt. Om vårt arbete leder oss till ett resultat, som reducerar religionen till en mänsklighetens neuros och ställer dess storartade makt i samma ljus som det neurotiska tvånget hos individerna, våra patienter, så är vi säkra på att ådra oss den starkaste ovilja från de makter som härskar hos oss. Inte så, att det vi nu har att säga skulle vara något nytt, som vi inte tydligt nog sagt redan för ett kvartsekel sedan, men detta har sedan dess fallit i glömska, och det kan inte bli utan sin verkan, om vi i dag på nytt upprepar det och demonstrerar det med ett exempel som kan gälla för alla religionsstiftan-

den. Det skulle sannolikt leda till att man förbjuder oss syssla med psykoanalys. Undertryckandet med våld är ju inte kyrkan främmande, tvärtom känner den det som ett intrång på sina privilegier om någon annan också begagnar denna metod. Men psykoanalysen, som under loppet av min långa levnad fått insteg överallt, har ännu inte fått något hemvist, som vore värdefullare för den än just denna stad, där den är född och uppvuxen.

Jag inte bara tror utan vet, att detta andra hinder, den yttre farans, kommer att avhålla mig från att publicera sista delen av min studie över Moses. Jag har gjort ännu ett försök att skaffa denna svårighet ur världen genom att säga mig, att min rädsla beror på en överskattning av min personliga betydelse, och att man på högre ort sannolikt lär finna det ganska likgiltigt vad jag tar mig för att skriva om Moses och de monoteistiska religionernas ursprung. Men i detta omdöme känner jag mig inte säker. Långt snarare förefaller det mig möjligt, att vad som felas mig av betydelse inför samtiden kommer att uppvägas av elakhet och sensationslystnad. Jag kommer alltså inte att offentliggöra detta arbete, men det behöver inte hindra mig från att skriva det, särskilt som jag redan en gång, för två år sedan, har skrivit ner det, så att jag nu bara behöver omarbeta det och foga det till de bägge föregående uppsatserna. Det kan sedan bli liggande i sin gömma, tills en gång den dag kommer då det utan fara kan våga sig fram i ljuset, eller tills man åt någon, som bekänner sig till samma slutsatser och åsikter, kan säga: det var en gång under mörkare tider en människa, som tänkte sig detsamma som du.

FÖRORD II: I juni 1938.

De alldeles särskilda svårigheter, som under nedskrivandet av denna studie kring Mosesgestalten tyngt mig — inre betänkligheter såväl som yttre hinder —, medför att denna tredje och avslutande uppsats inleds av två olika förord, som motsäger, ja, upphäver varann. Ty under den korta tid som förflutit mellan dem har författarens yttre förhållanden i grund förändrats. Förra gången levde jag under katolska kyrkans skydd och var rädd att jag genom min publikation skulle förlora detta skydd och frambesvärja ett arbetsförbud för psykoanalysens anhängare och lärjungar i Österrike. Och så kom plötsligt den tyska invasionen, och katolicismen visade sig, för att tala med bibeln, vara "ett rö för vinden". I förvissningen att numera bli förföljd inte bara för mina tänkesätts skull utan också för min "ras' ", lämnade jag tillsammans med många vänner den stad, som alltsedan min första barndom under sjuttioåtta år varit mitt hemvist.

Jag rönte det vänligaste mottagande i det vackra, fria, ädelmodiga England. Här lever jag nu som en gärna sedd gäst, andas ut sedan detta tryck försvunnit och jag åter kan tala och skriva — jag hade så när också sagt: tänka — som jag vill eller måste. Nu vågar jag släppa mitt sista arbete inför offentligheten.

Inga yttre hinder längre, eller åtminstone inga av den art som man får rygga tillbaka inför. Under de få veckor jag vistats här har jag fått otaliga hälsningar från vänner, som

glatt sig över att jag var här, och från obekanta, ja, utomstående, som bara velat ge uttryck åt sin tillfredsställelse över att jag här funnit frihet och säkerhet. Och därtill kom också, i ett antal som överraskade främlingen, andra slags skrivelser, som vittnade om omsorger om min själs frälsning, som ville visa mig Kristi vägar och undervisa mig om Israels framtid. De goda människor, som skrev så, kan inte ha vetat mycket om mig; men jag antar att när detta arbete om Moses i översättning blir känt bland mina nya landsmän, så lär jag också hos ett antal nya människor få förlora tillräckligt av de sympatier med vilka de nu möter mig.

I mina inre svårigheter kunde de politiska omvälvningarna och mitt byte av vistelseort inte ändra någonting. Nu som förr känner jag mig osäker inför mitt eget arbete, jag saknar medvetande om den enhet och det samband som bör finnas mellan en författare och hans verk. Inte så att jag skulle sakna övertygelsen om mina resultats riktighet. Den fick jag redan för ett kvartsekel sedan, 1912, då jag skrev boken om "Totem und Tabu", och den har sedan dess bara vuxit till. Sedan dess har jag inte längre tvivlat på att de religiösa fenomenen endast kan förstås efter mönstret av individens för oss välbekanta neurotiska symtom, såsom en återkomst av längesedan förgätna betydelsefulla tilldragelser i den mänskliga familjens urhistoria, att de hämtar sin karaktär av tvång just ur detta sitt ursprung och alltså påverkar människorna just i kraft av sin halt av *historisk* sanning. Min osäkerhet börjar först inför frågan, om jag lyckats påvisa giltigheten därav just för det här valda exemplets del: den judiska monoteismens. Inför min kritik ter sig detta från mannen Moses

utgående arbete som en dansös, som balanserar på tåspetsen. Om jag inte kunde stödja mig på den analytiska tolkningen av myten om utsättandet och därifrån kunde gripa över på Sellins hypotes om Moses' slutliga öde, så hade alltsammans måst förbli oskrivet. Men nu må det till slut bli av.

Jag börjar med att sammanfatta resultaten av min andra, rent historiska Mosesstudie. Jag kommer inte att här underkasta dem någon förnyad kritik, ty de bildar förutsättningen för de psykologiska diskussioner, som utgår från dem och gång efter annan vänder åter till dem.

A. **De historiska förutsättningarna.**

Den historiska bakgrunden för de händelser som fängslat vårt intresse är alltså följande: Genom den adertonde dynastiens erövringar har Egypten blivit ett världsrike. Den nya imperialismen avspeglas i de religiösa föreställningarna hos, om inte hela folket, så dock dess härskande och andligen livaktiga övre skikt. Under inverkan av solgudens präster i On (Heliopolis), måhända förstärkt av impulser från Asien, utformas tanken på en universell gud Aton, som inte längre är förbehållen ett land och ett folk. Med den unge Amenhotep IV kommer en farao till makten, som inte vet av något högre intresse än främjandet av denna gudsidé. Han upphöjer Atonreligionen till statsreligion, genom honom blir den universelle guden den *ende* guden; allt som berättas om andra gudar är villa och lögn. Med storstilad obönhörlighet motstår han alla det magiska tänkandets frestelser, förkastar den särskilt för egyptiern så kostbara illusionen om ett liv efter

döden, inser — med en förvånansvärd föraning om senare tiders vetenskapliga insikter — att solstrålningens energi är källan till allt liv på jorden, och dyrkar solen såsom symbol för hans guds makt. Han berömmer sig av sin glädje över denna skapelse och av sitt liv i Maat (sanning och rättvisa). Det är det första och kanske renaste stycket monoteism i världshistorien; en djupare inblick i dess historiska och psykologiska uppkomstbetingelser vore av oskattbart värde. Men det har blivit sörjt för att inte alltför många upplysningar om Atonreligionen skulle bevaras till eftervärlden. Redan under Ikhnatons svagare efterträdare bröt hela hans skapelse samman. Hämnden från det prästerskap han förtryckt rasade nu mot hans minne, Atonreligionen avskaffades, Farao själv brännmärktes som kättare, och hans residens blev förstört och plundrat. Omkring 1350 f. Kr. utslocknade den adertonde dynastien; efter en tid av anarki återställdes ordningen av fältherren Haremhab, som regerade till 1315. Ikhnatons reform tycktes vara en episod bestämd att hemfalla åt glömskan.

Detta är vad som kan historiskt konstateras, och här börjar nu vår hypotetiska fortsättning. Bland de personer, som stått Ikhnaton nära, var en man, som måhända hette Thotmes som dåförtiden många andra[1] — det kommer inte så mycket an på namnet, men dess andra sammansättningsled måste ha varit -mose. Han var högt uppsatt, övertygad anhängare av Atonreligionen, men i motsats till den grubblande konungen energisk och lidelsefull. För denne man betydde Ikhnatons död

[1] Så hette t. ex. också den skulptör vars verkstad hittats i Tell Amarna.

och hans religions fall slutet på alla hans förväntningar. Endast som bannlyst eller avfälling kunde han nu leva kvar i Egypten. Han hade möjligen som ståthållare i gränsprovinsen kommit i beröring med en semitisk folkstam, som invandrat dit några generationer tidigare. I sin besvikelses och isolerings nöd vände han sig nu till dessa främlingar och sökte hos dem ersättning för det han förlorat. Han utvalde dem till sitt folk och försökte förverkliga sina ideal med dem. Åtföljd av de sina lämnade han tillsammans med dessa semiter Egypten, helgade dem genom omskärelsens tecken, gav dem lagar och invigde dem i Atonreligionens läror, vilka egyptierna just avsvurit. Kanske var denne man Moses' föreskrifter åt judarna ännu skarpare än hans herre och mästare Ikhnatons; kanske avsade han sig också den andliga härstamning från prästerna i On, vid vilken denne ännu hållit fast.

Uttåget ur Egypten måste vi datera till tiden för interregnum efter 1350. Den närmast påföljande tiden intill erövringen av landet Kanaan är höljd i djupt mörker. I det dunkel, som bibelns skildring här kvarlämnat eller snarare skapat, har våra dagars historieforskning kunnat uppspåra två fakta. Det första, uppdagat av E. Sellin, är att judarna, som ju själva bibeln skildrar som halsstarriga och motsträviga mot sin lagstiftare och ledare, en dag gjorde uppror mot honom, dräpte honom och avskuddade sig den dem påtvungna Atonreligionen, liksom tidigare egyptierna gjort. Det andra, påvisat av Ed. Meyer, är att dessa från Egypten återkomna judar senare förenade sig med andra närbesläktade stammar i landområdet mellan Palestina, Sinaihalvön och Arabien och

att de där vid en vattenrik plats kallad Qadeš under de arabiska midianiternas påverkan antog en ny religion, dyrkan av vulkanguden Jahve. Kort därpå var de beredda att som erövrare bryta in i Kanaan.

Tidsrelationerna mellan dessa bägge händelser inbördes liksom mellan dem och uttåget ur Egypten är mycket osäkra. Den närmaste historiska hållpunkten ger en pelare upprest av Farao Merneptah (till 1215), som vid skildringen av fälttåg i Syrien och Palestina nämner "Israel" bland de besegrade. Uppfattar man denna pelares datum som en terminus ad quem, en sista termin, så återstår för hela händelseförloppet alltifrån uttåget ungefär ett århundrade (efter 1350 — före 1215). Men det är möjligt att namnet Israel ännu inte gäller de stammar, vilkas öde vi söker följa, och att i verkligheten längre tid står till förfogande. Det sedermera judiska folkets bosättning i Kanaan var säkert ingen snabbt skeende erövring, utan en process, som fullbordades etappvis och tog längre tidrymder i anspråk. Om vi frigör oss från Merneptahpelarens begränsning av tidsfristen, så kan vi desto lättare betrakta en mansålder (30 år) som Moses' tid[1] och sedan låta minst två generationer, men troligen ännu mer, förflyta före föreningen i Qadeš[2]. Intervallet mellan Qadeš och uppbrottet mot Kanaan behöver endast vara helt kort; den judiska traditionen hade, såsom i föregående avhandling visats, sina goda skäl att förkorta intervallet mellan uttåget och religionsstiftandet i Qadeš, medan motsatsen ligger i vår framställnings intresse.

[1] Detta skulle motsvara bibeltextens fyrtioåriga ökenvandring.

[2] Alltså c:a 1350(—40)—1320(—10) Moses; 1260 eller senare Qadeš; Merneptahpelaren före 1215.

Men allt detta är fortfarande historia, ett försök att utfylla luckorna i vårt historiska vetande, och delvis upprepning av min andra uppsats i Imago. Vårt intresse följer Moses' och hans lärors öde, ty judarnas uppror hade endast skenbart satt punkt för dessa. Ur skildringen hos Jahvisten, som nedskrevs omkring år 1000 men säkerligen stödde sig på tidigare fixerad tradition, har vi utläst, att föreningen och religionsstiftandet i Qadeš innebar en kompromiss, där bägge parters andelar ännu mycket väl kan urskiljas. Den ena parten hade bara intresse av att söka förneka det nya och främmande hos guden Jahve och framhäva hans anspråk på folkets tillgivenhet, den andra ville inte avstå från så dyrbara minnen som befrielsen ur Egypten och ledaren Moses' storvulna gestalt, och denna senare part lyckades också få med såväl händelsen som mannen i den nya versionen av folkets urhistoria, bevara åtminstone det yttre tecknet på Mosesreligionen, omskärelsen, och möjligen framtvinga vissa inskränkningar i bruket av det nya gudsnamnet. Vi har sagt, att företrädarna för dessa krav var Mosesfolkets avkomlingar, leviterna, endast av några få släktled skilda från Moses' samtida och följeslagare och ännu bundna vid hans minne av kvarlevande erinringar. De poetiskt utsirade berättelser, som vi tillskriver Jahvisten och hans senare konkurrent Elohisten, liknade gravmonument, under vilka sanningen om dessa forna ting, om den mosaiska religionens natur och om den store mannens bråda död, skulle sova den eviga sömnen, undandragen de efterkommandes kännedom. Och om vi riktigt tolkat denna händelse, så finns det inte heller längre något gåtfullt i den; men den kunde

likaväl ha inneburit det definitiva slutet på Mosesepisoden i det judiska folkets historia.

Det märkvärdigaste är nu, att det inte blev på det viset, utan att de starkaste verkningarna av denna folkets upplevelse först senare skulle komma i dagen och under många århundradens lopp så småningom tränga sig fram i verkligheten. Det är inte sannolikt, att Jahve till sin väsensart skilde sig vidare mycket från de kringboende folkens och stammarnas gudar; han stred visserligen med dem, liksom folken själva låg i fejd med varann, men man får anta att det för en dåtida Jahvedyrkare skulle ha legat lika fjärran att vilja förneka tillvaron av gudarna i Kanaan, Moab, Amalek o. s. v., som att förneka existensen av de folk som trodde på dem. Den monoteistiska tanken, som flammat upp med Ikhnaton, hade åter fördunklats och skulle ännu länge förbli i det fördolda. Vissa fynd från ön Elephantine, omedelbart ovanför Nilens första katarakt, har bragt oss den överraskande kunskapen att där fanns en sekelgammal judisk militärkoloni, i vars tempel man jämte den främste guden Jahu också dyrkade två gudinnor, den ena benämnd Anat-Jahu. Dock var dessa judar helt skilda från moderlandet, och de hade inte varit med om dettas religiösa utveckling; genom den persiska riksregeringen (femte århundradet) fick de kännedom om de nya kultföreskrifterna från Jerusalem.[1] Och om vi återvänder till äldre tider, så kan vi säga att guden Jahve sannerligen inte hade någon likhet med den mosaiske guden. Aton hade varit pacifist liksom sin ställföreträdare på jorden — och sin egentliga förebild — Farao Ikhnaton, som i overksamhet be-

[1] Auerbach: Wüste und gelobtes Land, Bd II, 1936.

traktade hur det världsrike, som hans förfäder erövrat, alltmer föll sönder. För ett folk, som var i färd med att börja tillkämpa sig nya områden med våld, var säkert Jahve en lämpligare gud. Och allt vad som hos den mosaiske guden var värt att dyrka, det var säkert utom räckhåll för den primitiva hopens fattningsgåvor.

Jag har redan sagt — och därvid gärna åberopat mig på andras överensstämmande åsikter — att det centrala draget i den judiska religionens utveckling bestått i, att guden Jahve under tidernas lopp förlorade sina egna särdrag och antog allt större likhet med den forne Mosesguden Aton. Visserligen kvarstod skillnader, som man vid första påseendet skulle kunna vara böjd att tillmäta stor vikt, men dessa är lätta att utreda. Aton hade börjat härska i Egypten under lyckliga tider av ostörd besittning, och till och med när riksväldet började knaka i fogarna, hade hans trogna varit i stånd att se bort från störningarna och fortfara med att lovprisa och njuta hans skapelser. Det judiska folket åter vederfors av ödet en rad svåra prövningar och smärtsamma erfarenheter, dess gud blev hård, sträng, liksom fördystrad. Han behöll karaktären av en universell gud, som härskar över alla länder och folk, men det faktum, att hans dyrkan övergått från egyptierna till judarna, fann ett uttryck i tillägget att judarna var hans utvalda egendomsfolk, vars speciella förpliktelser en gång i tiden också skulle få sin alldeles särskilda lön. Mähända låg det inte så alldeles lätt till för folket att förena tron på en privilegierad ställning hos den allsmäktige guden med de egna olycksödenas sorgliga erfarenheter. Men man lät sig inte förvilla, man drev upp sin egen skuldkänsla till det yttersta för

att kväva sina tvivel på guden, och kanske hänvisade man slutligen till "Guds outgrundliga rådslag", såsom de fromma ännu i dag gör. Om man hade lust att förvånas över att han ständigt lät nya våldsverkare uppträda av vilka man besegrades och misshandlades — assyrier, babylonier, perser — så såg man dock hans makt yppa sig däri, att alla dessa onda fiender själva en dag blev besegrade och deras riken föll sönder.

I tre viktiga punkter har den senare judiske guden till slut blivit likadan som den forne mosaiske guden. Den första och avgörande är den, att han verkligen erkändes som den ende guden, bredvid vilken varje annan gud var otänkbar. Ikhnatons monoteism togs därmed på allvar av ett helt folk, ja, detta folk klamrade sig så fast vid denna idé, att den blev till huvudinnehåll i dess andliga liv och ett allt absorberande intresse. Folket och dess till makt komna prästerskap var eniga i denna punkt, men i och med att prästerna gick helt upp i att utbygga ceremonielet för hans dyrkan, råkade de i motsättning till intensiva strömningar inom folket, vilka sökte gjuta nytt liv i två andra av Moses' ord om sin gud. Profeternas röster tröttnade inte att förkunna, att guden försmår ceremoniel och offertjänst och att han endast kräver att man tror på honom och lever ett liv i sanning och rättvisa. Och även när de prisade ökenlivets enkelhet och helighet, stod de säkerligen under inflytande av de mosaiska idealen.

Det är på tiden att framkasta frågan, om man överhuvudtaget behöver räkna med Moses' personliga inflytande på den judiska gudsföreställningens slutliga utformning, och om det inte räcker med att tänka sig en spontan utveckling till

allt högre andlighet under loppet av en månghundraårig kulturutveckling. Om denna förklaringsmöjlighet, som skulle sätta punkt för all vårt gissughet, är två saker att säga. För det första, att den ingenting förklarar. Likadana förhållanden ledde hos det sannerligen högt begåvade grekiska folket inte till någon monoteism, utan till uppluckrandet av den polyteistiska religionen och till inledningen till det filosofiska tänkandet. I Egypten hade monoteismen, såvitt vi förstår, vuxit fram som en biprodukt av imperialismen, Gud var reflexen av Farao i hans oinskränkta herravälde över ett stort världsrike. Hos judarna var de politiska förhållandena ytterst ogynnsamma för utvecklingen av idén om en exklusiv nationalgud till tanken på en universell världshärskare, och varifrån fick denna lilla vanmäktiga nation förmätenheten att vilja ge sig ut för den store Herrens favoriserade älsklingsbarn? Frågan hur monoteismen uppkom hos judarna skulle på så vis förbli obesvarad, eller man skulle låta sig nöja med det gängse svaret att det hela vore ett uttryck för detta folks särskilda religiösa geni. Geniet är som bekant obegripligt och oansvarigt, och man bör därför inte använda det till förklaring, förrän alla andra försök strandat.[1]

Vidare stöter man på det faktum, att den judiska krönike- och historieskrivningen själv visar oss vägen, i det att den — denna gång utan självmotsägelse — med största bestämdhet hävdar att folket fått idén om en enda gud från Moses. Om det finns någon invändning mot trovärdigheten i denna försäkran, så skulle det vara att den prästerliga bearbetningen

[1] Sak samma gäller om det märkvärdiga fallet William Shakespeare från Stratford.

av den nu föreliggande texten påtagligen återför alldeles för många saker på Moses. Såväl institutioner som ritualföreskrifter, vilka omisskännligt hör senare tider till, utges för att vara mosaiska påbud, detta i den tydliga avsikten att förläna dem större auktoritet. Det är för oss visserligen orsak till att misstänka, men inte tillräckligt för att helt förkasta. Ty det djupare motivet för en sådan överdrift ligger i öppen dag. Den prästerliga skildringen vill skapa kontinuitet mellan sin egen samtid och den mosaiska forntiden, den vill förneka just vad vi betecknat som det mest påfallande draget i den judiska religionshistorien: att det mellan Moses' lagstiftning och den senare judiska religionen gapar en lucka, som först utfylldes av Jahvetjänsten och först senare långsamt utplånades. Bibeltexten bestrider med alla medel detta händelseförlopp, ehuru dess historiska riktighet är höjd över alla tvivel, eftersom vid den särskilda behandling, texten undergått, ändå alldeles tillräckligt med beviskraftiga uppgifter fått stå kvar. Den prästerliga bearbetningen har här försökt sig på något i samma stil som den vanställande tendens, vilken på sin tid gjorde den nye guden Jahve till fädernas gud. Tar vi med detta motiv hos Prästkodex i räkningen, så får vi svårt att inte skänka tro till påståendet att verkligen Moses själv gett sina judar den monoteistiska idén. Vi får desto lättare att instämma, eftersom vi kan tillägga varifrån Moses fått denna idé, något som de judiska prästerna säkerligen inte längre hade reda på.

Här skulle någon kunna invända: vad har vi för vinst av att eventuellt kunna härleda den judiska monoteismen ur den egyptiska? Därmed förskjuts ju problemet bara ett steg till-

baka, och vi vet ju inte mer om den monoteistiska idéns uppkomst för det. På det lyder svaret: det är inte frågan om vinst, utan om forskning. Och kanske kan vi lära något på att vi kan erfara det faktiska händelseförloppet.

B. Latenstid och tradition.

Vi bekänner oss alltså till den tron, att idén om en enda gud liksom förkastandet av ett magiskt verkande ceremoniel och framhävandet av det etiska kravet i denne guds namn i själva verket var mosaiska läror, som i början inte fann gehör men efter en lång mellantids förlopp kom till sin rätt och slutligen varaktigt genomdrevs. Hur skall man kunna förklara en sådan försenad verkan, och var träffar man på likartade fenomen?

Vårt första infall säger oss, att de inte sällan påträffas på de mest olika områden och att de sannolikt kommer till stånd på mångfaldiga sätt och vis, mer eller mindre lättbegripliga. Vi kan t. ex. ta det öde som vederfars en ny vetenskaplig teori, såsom den Darwinska evolutionsläran. Den väcker till en början förbittrat motstånd och är under decennier föremål för häftiga strider, men det tar inte mer än en generation förrän den blir erkänd som ett stort framsteg på vägen mot sanningen. Darwin själv blir till och med hedrad med en grav eller en minnestavla i Westminster Abbey. I ett dylikt fall är det inte mycket vi har att utreda. Den nya sanningen har framkallat affektiva motstånd, dessa söker sig uttryck i argument med vilka man kan bestrida de bevis som stöder den misshagliga läran, åsikternas sammandrabbning tar en

viss tid i anspråk, det finns från början anhängare och motståndare, de förra tilltar stadigt i antal och betydenhet för att till slut helt få överhanden; hela tiden medan striden varar har man nogsamt hållit i minnet vad den gäller. Vi undrar knappast över att hela processen tagit längre tid i anspråk och tar sannolikt alldeles för liten hänsyn till att vi här har att göra med en masspsykologisk process.

Det är ingen svårighet att till denna process finna en helt motsvarande analogi i individens själsliv, nämligen det fallet, att en person erfar något nytt, som han på grundval av vissa bevis måste erkänna som sant, men som står i strid med många av hans önskningar och sårar några för honom värdefulla övertygelser. I sådant fall dröjer han, söker efter skäl med vilkas hjälp han kan betvivla detta nya, och strider under en tid med sig själv, tills han äntligen medger: det är allt så ändå, fastän jag inte gärna erkänner det, fastän jag finner det otrevligt att behöva tro på det. Av detta exempel lär vi bara att det tar tid för jagets förståndsarbete att övervinna invändningar som får stöd av starka affektiva bindningar. Likheten mellan detta fall och det vi önskar förklara är inte vidare stor.

Nästa exempel vi tar upp har skenbart ännu mindre med vårt problem att göra. Det händer att en människa skenbart oskadd lämnar en plats där hon upplevat en skrämmande olyckshändelse, kanske en tågkollision. Men under de närmaste veckornas lopp utvecklar hon en rad svåra psykiska och motoriska rubbningar, som man endast kan härleda ur hennes shock, uppskakade tillstånd eller vad som eljest kan ha varit verksamt vid tillfället i fråga. Hon har numera en ”trauma-

tisk neuros". Den är ett alldeles obegripligt, alltså ett nytt faktum. Man kallar tiden mellan olycksfallet och symtomens insättande för "inkubationstid", med en genomskinlig anspelning på infektionssjukdomarnas patologi. Efteråt måste vi dock fastna för att det trots de bägge fallens fundamentala olikhet dock i en punkt finns en överensstämmelse mellan den traumatiska neurosens och den judiska monoteismens problem, nämligen i den egenskap som man skulle kunna kalla *latens*. Enligt vår välgrundade hypotes finns det ju i den judiska religionshistorien en längre tid, efter avfallet från Mosesreligionen, varunder man alls inte hör talas om den monoteistiska idén, förkastandet av ceremonielet och överbetonandet av etiken. Därmed blir vi förberedda på den möjligheten, att vårt problems lösning är att söka i en bestämd psykologisk situation.

Vi har redan upprepade gånger skildrat vad som hände i Qadeš, när det senare judiska folkets bägge andelar kom tillsammans för att anta en ny religion. Bland dem, som återvänt från Egypten, var ännu minnena av uttåget och av Mosesgestalten så starka och levande, att de krävde att komma med i en skildring av det förgångna. Dessa personer var kanske barnbarn till människor som själva känt Moses, och några av dem kände sig ännu som egyptier och bar egyptiska namn. Men de hade också sina goda skäl att tränga bort minnet av det öde, som man berett deras ledare och lagstiftare. Den andra partens främsta önskan var att förhärliga den nye guden och bestrida hans främmande ursprung. Bägge parter hade samma intresse av att förneka att de haft någon tidigare religion och vad denna haft för innehåll. Så kom

denna första kompromiss till stånd, vilken sannolikt inom kort fixerades i skrift; folket från Egypten hade fört med sig skrivkonsten och lusten till historieskrivning, men det skulle ännu dröja länge tills historieskrivningen insåg att den var tvungen till obönhörlig sanningsenlighet. I början gjorde den sig alls inget samvete av att utforma sina skildringar i enlighet med stundens behov och tendenser; det var som hade man ännu inte fått upp ögonen för vad förfalskning är. Till följd av detta kunde det bildas en motsats mellan samma stoffs skriftliga fixering och dess muntliga meddelelse, *traditionen.* Vad som vid nedskriften utelämnats eller ändrats, det kunde mycket väl finnas i behåll i oskatt skick i traditionen. Traditionen var historieskrivningens komplement och samtidigt dess opposition. Den var mindre hemfallen åt de vanställande tendensernas inverkan, i många stycken kanske helt oberoende av dem, och den kunde därför vara sanningsenligare än den skriftligen fixerade skildringen. Men i gengäld led dess tillförlitlighet av att den var obeständigare och obestämdare än skriften, utsatt för mångfaldiga slags förändringar och omgestaltningar, när den muntligen överfördes från den ena generationen till den andra. En sådan tradition kunde ha olikartade öden. Närmast kunde vi vänta att den skulle besegras av traditionen, inte kunna stå sig bredvid denna, bli alltmer skugglik och till sist totalt falla i glömska. Men också andra möjligheter är tänkbara; en sådan är, att traditionen själv slutligen utmynnar i en skriftlig fixering, och ännu andra alternativ får vi i det följande att avhandla.

För latensfenomenet i den judiska religionshistorien, som sysselsätter oss, ger sig nu förklaringen, att de av den så att

säga officiella historieskrivningen avsiktligt förnekade fakta och sakförhållandena i själva verket aldrig gått förlorade. Kännedomen om dem levde kvar i traditioner, som hade bestånd inom folket. Enligt E. Sellins försäkran fanns det ju till och med om Moses' död en tradition, som direkt bestred den officiella framställningens riktighet och kom sanningen vida närmare. Vi får anta att förhållandet var detsamma beträffande andra saker, som skenbart gått under samtidigt med Moses, vissa innehåll i den mosaiska religionen, som för flertalet av Moses' samtida varit oantagliga.

Men det märkvärdiga faktum vi här möter är nu att dessa traditioner, i stället för att med tiden försvagas, under århundradenas lopp blev allt starkare, trängde sig in i den officiella historieskrivningens senare bearbetningar och slutligen visade sig starka nog att på avgörande vis påverka folkets tänkande och handlande. Vilka betingelser som möjliggjorde detta, vet vi dock tills vidare inte.

Detta faktum är så märkvärdigt, att vi känner oss berättigade att än en gång betrakta det. Däri ligger vårt problem gömt. Judafolket hade övergett Atonreligionen, som det fått av Moses, och börjat dyrka en annan gud, som föga skilde sig från grannfolkens Baalim. Alla senare tendensers ansträngningar lyckades inte beslöja detta generande faktum. Men Mosesreligionen hade inte gått spårlöst under, en slags erinring om den hade förblivit levande, en kanske fördunklad och vanställd tradition. Och det var denna tradition om en stor forntid, som fortfor att verka så att säga i bakgrunden, småningom fick alltmer makt över sinnena och slutligen lyckades förvandla guden Jahve till den mosaiske guden och återupp-

liva den för många sekler sedan instiftade och sedan övergivna Mosesreligionen. Tanken, att en försvunnen tradition skulle kunna utöva så mäktig verkan på ett folks själsliv, är vi inte vana vid. Vi befinner oss här på ett område inom masspsykologien, där vi inte känner oss hemma. Vi söker därför efter analogier, fakta av hjälpligt likartad natur, om också på andra områden. Och vi anser att det finns sådana.

Under den epok, då bland judarna Mosesreligionens återkomst förbereddes, fann det grekiska folket sig i besittning av en utomordentligt rik skatt av släktsagor och hjältemyter. Under nionde eller åttonde århundradet tros de bägge homeriska diktverken ha uppstått, vilkas ämne är hämtat från denna sagokrets. Med våra nutida psykologiska insikter hade man redan långt före Schliemann och Evans kunnat framställa den frågan: varifrån hämtade grekerna hela detta sagostoff, som Homeros och de stora attiska dramatikerna bearbetade i sina mästerverk? Svaret hade måst lyda: detta folk har sannolikt under sin forntid upplevt en epok av yttre glans och kulturell blomstring, som fann sin undergång i en historisk katastrof och vars minne lever som en dunkel traditon i dessa sagor. Vår tids arkeologiska forskning har sedan bekräftat detta förmodande, som på den tiden säkert skulle ha förklarats för alldeles för djärvt. Den har uppdagat bevisen för den storartade minoisk-mykenska kulturen, som på Greklands fastland sannolikt fann sitt slut redan före 1250 f. Kr. Hos senare tiders grekiska historiker finner man knappast något enda ord därom. En enda gång några ord om att det fanns en tid, då kretenserna hade herraväldet till sjöss, så namnet på konung Minos och hans palats labyrinten — det är

allt. Eljest finns det ingenting annat kvar av denna kultur än de traditioner som sedan skalderna tagit upp.

Episka folkdikter är kända också från flera andra folk: indier, finnar, tyskar. Det är litteraturhistorikernas sak att undersöka, om deras uppkomst tillåter oss att anta samma förbetingelser som i grekernas fall. Jag tror att en sådan undersökning skall ge positivt resultat. Den betingelse vi finner är följande: en bit förhistoria, som omedelbart efteråt måste framstå som innehållsrik, betydelsefull och storartad, kanske alltid också som heroisk, men som ligger så långt tillbaka, tillhör så avlägsna tider, att senare tiders barn endast genom en dunkel och ofullständig tradition får vetskap därom. Man har förvånat sig över att den episka diktningen på senare tider har dött ut. Kanske ligger orsaken därtill i att denna betingelse aldrig mer kom till stånd. Det gamla stoffet var redan bearbetat, och för alla senare händelsers vidkommande hade redan historieskrivningen trätt i traditionens ställe. Våra dagars största hjältedåd var inte i stånd att inspirera något epos, och redan Alexander den store hade rätt i sin klagan att han aldrig skulle finna sin Homeros.

Längesedan förgångna tider har en stor och ofta gåtfull dragningskraft på människornas fantasi. Så ofta de är otillfredsställda med sin samtid — och det är de ofta nog — vänder de sig tillbaka till det förgångna och hoppas på nytt kunna bekräfta den aldrig utslocknade drömmen om en gyllne tidsålder.[1] Sannolikt står de fortfarande under inflytande av

[1] Denna situation har Macaulay lagt till grund för sina ”Lays of Ancient Rome”. Han ikläder sig där rollen av en sångare, som bedrövad över sin samtids vilda partistrider förehåller sina åhörare förfädernas offervilja, enighet och patriotism.

förtrollningen från barndomen, som i deras allt annat än opartiska erinring framstår som en tid av ostörd lycksalighet. Om nu det förgångna inte lämnat efter sig annat än de ofullständiga och svävande minnen som vi kallar tradition, så ger detta för konstnären en särskild tjusning, ty han får på så vis frihet att själv efter sin fantasis fria begär utfylla erinringsluckorna och efter sina egna avsikter gestalta bilden av den tid han vill återkalla. Man skulle nästan kunna säga, att ju obestämdare traditionen är vorden, desto användbarare blir den för diktaren. Över traditionens betydelse för diktningen behöver vi alltså inte förvåna oss, och analogien med betingelserna för ett epos kan endast göra oss mer benägna till det förbryllande antagandet, att det hos judarna var Mosestraditionen som omskapade Jahvetjänsten efter den gamla Mosesreligionens förebild. Men de bägge fallen är eljest blott alltför olika. I det ena fallet är det fråga om skapande av ett diktverk, i det andra om en religion, och den senare, har vi antagit, reproduceras under traditionens inflytande med en trohet, vartill ett epos aldrig kan uppvisa motstycke. Alltså kvarstår tillräckligt mycket av vårt problem för att rättfärdiga behovet av mer träffande analogier.

C. **Analogien.**

Den enda tillfredsställande analogien till den märkvärdiga process, som vi uppdagat i den judiska religionshistorien, finns på ett skenbart mycket avlägset område; men den är mycket fullständig, den närmar sig identitet. Där påträffar vi

åter samma fenomen: latensen, uppdykandet av obegripliga företeelser, som ropar efter sin förklaring, och betingelsen om en tidig upplevelse som senare blivit bortglömd. Dessutom också karaktären av tvång, som överväldigar det logiska tänkandet och tvingar sig på själen, ett drag som t. ex. vid uppkomsten av ett epos inte finns med i spelet.

Denna analogi påträffar vi i psykopatologien vid uppkomsten av de mänskliga neuroserna, alltså på ett område som hör till individens psykologi, under det att de religiösa fenomenen naturligtvis är att räkna till masspsykologien. Det kommer att visa sig att denna analogi inte är så överraskande som man först kan tycka, ja, att den snarare motsvarar en sorts postulat.

De tidigt upplevda och senare bortglömda intryck, som vi tillmäter så stor betydelse för neurosernas etiologi, kallar vi traumer. Det må lämnas därhän, om neurosernas etiologi generellt får betecknas som traumatisk. En närliggande invändning häremot är den, att man inte i vartenda fall kan leta fram ett påtagligt trauma ur den neurotiska individens urhistoria. Ofta måste man nöja sig med att säga att ingenting annat föreligger än en ovanlig, abnorm reaktion på upplevelser och krav, vilka alla individer får pröva på och som de bearbetar och avklarar på annat, så kallat normalt vis. Där inga andra förklaringar står till förfogande än hereditära och konstitutionella dispositioner, är man givetvis frestad att säga att neurosen inte förvärvas utan utvecklas.

Men i detta sammanhang tilldrar sig två punkter uppmärksamheten. Den första är, att neurosens genes överallt och

regelbundet går tillbaka på mycket tidiga barndomsintryck.[1] För det andra: det är riktigt, att det finns fall, som man särskiljer såsom "traumatiska", emedan verkningarna omisskännligt återgår på ett eller flera starka intryck under denna tidiga period, vilka aldrig blivit uppklarade på normalt sätt, så att man frestas till omdömet att neurosen aldrig skulle kommit till stånd om dessa händelser inte inträffat. Det skulle nu vara tillräckligt för våra avsikter, även om vi inte kunde använda mer än dessa traumatiska fall för vår sökta analogi. Men klyftan mellan de bägge grupperna är inte omöjlig att överbrygga. Man kan mycket väl förena de bägge etiologiska betingelserna i en enda uppfattning; det kommer bara an på hur man definierar traumatisk. Om man får anta, att upplevelsen får sin traumatiska karaktär bara till följd av en kvantitativ faktor, att alltså i varje fall det beror på alltför höga anspråk, när upplevelsen framkallar ovanliga, patologiska reaktioner, så kan man lätt härleda den teorin, att den enes konstitution kan bli traumatiskt påverkad av en faktor som på den andre inte skulle ha någon sådan verkan. Vi kommer därmed fram till föreställningen om en glidande så kallad *komplementärserie,* i vilken två etiologiska faktorer samverkar på så vis att ett minus i den ena kan utjämnas av ett plus i den andra; i regel är bägge samtidigt verksamma i växlande proportioner, och endast vid seriens bägge ändpunkter träffar man den ena faktorn eller den andra i renkultur. Genom denna tankegång kan man lämna skillnaden mellan traumatisk

[1] Det är alltså meningslöst att påstå att man utövar psykoanalys, om man just utesluter dessa tidiga perioder från att utforskas och beaktas, så som på många håll sker.

och icke-traumatisk etiologi å sido såsom oväsentlig för den analogi vi söker.

Kanske är det trots risken för upprepning lämpligt att här sammanfatta de fakta, som innehåller den för oss betydelsefulla analogien. De är följande: Vi har för vår forskning funnit att det som vi kallar neurosens fenomen (symtom) är följden av vissa upplevelser och intryck, som vi just därför erkänner som etiologiska traumer. Vi har nu två uppgifter framför oss: att uppsöka 1) dessa upplevelsers och 2) de neurotiska symtomens gemensamma karaktär, varvid vissa schematiseringar inte behöver undvikas.

Ad 1:

a) Alla dessa traumer inträffar under den tidiga barndomen intill ungefär femårsåldern. Intryck från tiden för talperiodens början framstår som särskilt intressanta; perioden från två till fyra års ålder ter sig som den viktigaste; hur snart efter födelsen denna tid av mottaglighet börjar, kan inte med säkerhet konstateras.

b) Ifrågavarande händelser är i regel totalt bortglömda, de är inte tillgängliga för minnet, utan faller inom perioden av infantil amnesi, som i regel är genombruten av enstaka erinringsrester, så kallade täckminnen.

c) De har att göra med intryck av sexuell och aggressiv natur och säkert även med tidiga skador på jaget (narcistiska kränkningar). Därvid är att påpeka, att så små barn inte som senare kan göra skillnad mellan sexuella och rent aggressiva handlingar (sadistisk feltolkning av sexualakten). Att det sexuella momentet är så förhärskande, är naturligtvis mycket anmärkningsvärt och behöver en teoretisk kommentar.

Dessa tre punkter — den tidiga förekomsten under de fem första åren, bortglömmandet, det sexuella eller aggressiva innehållet — hör intimt tillsammans. Traumerna är antingen upplevelser med den egna kroppen eller också sinnesförnimmelser, i regel genom syn eller hörsel, alltså upplevelser eller intryck. Sambandet mellan dessa tre punkter är uttryckt i en teori, ett resultat av det analytiska arbete som ensamt förmår bringa kännedom om de bortglömda upplevelserna, eller — grövre, men också inkorrektare uttryckt — återkalla dem för minnet. Teorien lyder, att könslivet — eller det som i senare åldrar motsvaras av könslivet — hos människan, i motsats till vad man populärt menar, har en tidig blomstring som är slut ungefär vid femårsåldern, varefter den så kallade latenstiden (intill puberteten) följer, under vilken sexualiteten inte utvecklas vidare utan rentav återbildas. Denna lära bekräftas av anatomiska undersökningar på de inre könsorganen; den leder till antagandet, att människan härstammar från en djurart som blev könsmogen vid fem års ålder, och väcker misstanken att sexuallivets paus och dess dubbla begynnelse på det närmaste hör ihop med historien om människoblivandet. Människan synes vara den enda djurart som har en sådan latenstid och en sådan försening av sexualutvecklingen. För denna teoris prövning vore det oumbärligt med undersökningar på primater, men sådana föreligger såvitt jag vet inte ännu. Psykologiskt kan det inte vara likgiltigt, att den infantila amnesiens period sammanfaller med denna sexualitetens tidiga blomstring. Kanske erbjuder detta sakförhållande den verkliga betingelsen för uppkomsten av neurosen, vilken ju i viss mening är ett mänskligt privilegium och

för våra tankegångar framstår som en relikt (ett *survival*) från forntiden på samma sätt som vissa anatomiska egenheter i vår kropp.

Ad 2:

Beträffande gemensamma egenskaper eller särdrag hos de neurotiska fenomenen är två punkter att framhålla:

a) Verkningarna av ett trauma är av två slag, positiva och negativa. De förstnämnda utgörs av strävanden att åter förhjälpa traumat till full verkan, alltså att åter erinra sig den bortglömda upplevelsen, eller ännu hellre, förverkliga den, på nytt uppleva en upprepning av den, även om den bara bestod i en tidig affektrelation, alltså låta den reinkarneras i en analog relation till en annan person. Man sammanfattar dessa strävanden som *fixering* vid traumat och *upprepningstvång*. De kan upptas i det så kallade normala jaget och bli till ständiga tendenser inom detta, vilka förlänar det vissa oföränderliga karaktärsdrag, ehuru eller snarare emedan deras verkliga orsak, deras historiska ursprung blivit bortglömt. Så t. ex. kan en man, som tillbragt sin barndom i en överdriven, men numera bortglömd bindning vid modern, hela livet igenom söka efter en kvinna av vilken han kan göra sig beroende, av vilken han kan låta nära, försörja och uppehålla sig. En flicka, som i sin tidiga barndom blev föremål för sexuell förförelse, kan inrätta sitt senare sexualliv på att oupphörligen provocera nya sådana angrepp. Det är lätt att gissa att vi genom sådana insikter om neurosens problem tränger närmare fram mot att förstå även karaktärsbildningens mekanism.

De negativa reaktionerna tjänar det motsatta syftet, att av

de glömda traumerna ingenting skall bli återerinrat och ingenting upprepat. Vi kan sammanfatta dem som *försvarsreaktioner.* De får sitt huvudsakliga uttryck i *undvikande,* som kan stegras till *hämningar* och *fobier.* Också dessa negativa reaktioner lämnar de starkaste bidrag till karaktärens utformning; i grund och botten är de i lika hög grad fixeringar vid traumat som sina antagonister, endast fixeringar med motsatt förtecken. De neurotiska symtomen i trängre mening är kompromissbildningar, i vilka de bägge slagen traumaverkningar samverkar, så att i dem än den ena, än den andra sortens tendenser överväger. Genom denna antagonism mellan reaktionerna framskapas konflikter, vilka aldrig på vanligt sätt kan biläggas.

b) Alla dessa fenomen, symtomen lika väl som jaginskränkningarna och de stabila karaktärsförändringarna, har *tvångskaraktär,* d. v. s. vid stor psykisk intensitet visar de ett ansenligt oberoende av de andra organiserade själsprocesserna, som är anpassade efter den reala yttervärldens krav och lyder det logiska tänkandets lagar. De påverkas inte alls eller inte tillräckligt av den yttre realiteten, bekymrar sig inte om denna eller om dess förespråkare inom själen, så att de lätt råkar i aktiv strid med dem bägge. De utgör så att säga en stat i staten, ett otillgängligt och till samarbete odugligt parti, som dock ibland kan lyckas övervinna den s. k. normala motparten och tvinga den i sin tjänst. Sker detta, så har därmed en inre psykisk realitet fått överhanden över yttervärldens realitet, och vägen till psykos står öppen. Även där det aldrig går så långt, kan dessa förhållandens praktiska betydelse knappast överskattas. Hämningen och livsodugligheten hos dem som

behärskas av en neuros är en faktor av den största betydelse i det mänskliga samhällslivet, och man kan betrakta den som ett direkt uttryck för deras fixering vid en tidig epok i deras förgångna.

Och nu frågar vi: hur är det med latensen, det fenomen som med tanke på analogien är av största intresse för oss? Barndomstraumat kan omedelbart åtföljas av utbrottet av en neuros, en barndomsneuros, fylld av strävan efter försvar och skapande av symtom. Den kan ha bestånd under längre tid, förorsaka uppenbara störningar, men den kan också förlöpa latent och förbises. I regel behåller försvaret övertaget inom den; i varje fall kvarstår jagförändringar jämförliga med ärrbildningar. Endast sällan fortsätter barndomsneurosen utan avbrott i den vuxnes neuros. Vida oftare avlöses den av en tids skenbart ostörd utveckling, en process som underlättas eller möjliggörs av den fysiologiska latensperiodens mellankomst. Först senare inträder den förändring, med vilken den slutgiltiga neurosen manifesterar sig såsom en försenad verkan av traumat. Detta sker antingen vid pubertetens inbrott eller en tid därefter. I förra fallet därför att drifterna förstärkts av den fysiska mognaden och nu är i stånd att på nytt uppta den kamp mot försvaret i vilken de tidigare legat under; i senare fallet emedan de vid försvaret åstadkomna reaktionerna och jagförändringarna numera visar sig vara till hinders för fyllandet av de nya livsuppgifterna, så att det nu kommer till svåra konflikter mellan den reala yttervärldens krav och jaget, som söker bevara sin under försvarsstriden mödosamt tillkämpade organisation. Fenomenet, att en neuros ligger latent mellan de första reaktionerna på traumat och

själva sjukdomens senare utbrott, måste man betrakta som typiskt. Man kan också anse detta förnyade insjuknande för ett läkningsförsök, en strävan att åter låta de delar av jaget, som avsplittrats genom traumats inverkan, försonas med de övriga och förenas med dem till ett gentemot yttervärlden mäktigare helt. Men ett sådant försök lyckas endast sällan, om inte det analytiska arbetet kommer till undsättning, och inte heller då alltid; och det slutar ofta nog i fullständig förödelse och splittring inom jaget eller i dess nederlag inför den på tidigt stadium avspjälkade och av traumat dirigerade andelen.

För att vinna läsarens övertygelse vore det här erforderligt att utförligt meddela talrika neurotiska sjukhistorier. Men så vidlyftigt och svårt som detta ämne är, skulle därigenom detta arbetes karaktär helt utplånas. Det skulle förvandlas till en avhandling i neuroslära och även i sådant fall sannolikt inverka endast på den minoritet, som valt studiet och utövandet av psykoanalys till sin livsuppgift. Eftersom jag här vänder mig till en bredare krets, kan jag inte göra annat än hemställa till läsaren att tillerkänna min i det föregående givna sammanfattning en viss provisorisk trovärdighet, varmed alltså från min sida förknippas det medgivandet, att han inte behöver anta de slutsatser till vilka jag leder honom, med mindre de läror som utgör deras förutsättning visar sig riktiga.

Men jag kan alltid försöka att berätta ett enda avsnitt, som särskilt tydligt uppvisar många av neurosens ovan nämnda särdrag. Naturligtvis kan man inte vänta sig att ett enda fall skall visa allt på en gång, och man behöver inte bli besviken

om dess innehåll visar sig vara avlägset från det vartill vi söker en analogi.

En liten pojke, vilken — som så ofta är fallet i småborgerliga familjer — under sina första levnadsår delar sovrum med föräldrarna, har upprepade gånger, ja, regelbundet tillfälle att ungefär vid den ålder då han nätt och jämnt lärt sig tala, iaktta föräldrarnas sexuella samliv, se en del och höra ännu mer. I hans senare neuros, som utbryter omedelbart efter hans första spontana pollution, är sömnrubbning det tidigaste och besvärligaste symtomet. Han blev utomordentligt känslig för nattliga ljud och kunde om han väl blivit väckt inte somna igen. Denna sömnrubbning var ett veritabelt kompromissymtom, å ena sidan uttryck för hans försvar mot sagda nattliga iakttagelser, å andra sidan ett försök att återkalla det vakna tillstånd varunder han kunde lyssna till ljuden i fråga.

Genom sådana iakttagelser tidigt väckt till aggressiv manlighet började han reta sin lilla penis med handen och företa diverse sexuella angrepp på modern, i identifiering med fadern, i vars ställe han därvid insatte sig själv. Detta fortfor tills han äntligen skaffade sig moderns förbud mot att beröra sin penis och till yttermera visso fick höra henne hota med att tala om det för pappa, så att han till straff skulle ta bort den syndiga lemmen. Detta kastrationshot hade en utomordentligt stark traumatisk verkan på pojken. Han övergav sin sexuella verksamhet och ändrade hela sin karaktär. I stället för att identifiera sig med fadern fruktade han denne, inställde sig passivt gentemot honom och var emellanåt stygg för att på så vis provocera honom till kroppslig bestraffning,

som för honom hade sexuell innebörd, så att han därvid kunde identifiera sig med den misshandlade modern. Vid henne själv klamrade han sig allt ängsligare fast, som om han inte ett ögonblick skulle kunna undvara hennes kärlek, vari han såg ett skydd mot den från faderns sida hotande kastrationsfaran. I denna modifikation av ödipuskomplexet tillbragte han latenstiden, som förblev fri från mera påtagliga rubbningar. Han blev mönstergosse och hade framgång i skolan.

Så långt har vi följt traumats närmaste verkan och bekräftat latenstidens faktum.

Med pubertetens inträde utbröt den manifesta neurosen och uppenbarade sitt andra huvudsymtom, den sexuella impotensen. Han hade mist sin penis' känslighet, försökte inte beröra den, och vågade inte närma sig en kvinna i sexuell avsikt. Hans sexuella liv inskränkte sig till psykisk onani med sadistisk-masochistiska fantasier, i vilka man utan svårighet igenkänner utlöpare av hans tidiga iakttagelser av föräldrarnas sexuella samliv. Det skov av förstärkt manlighet, som puberteten medför, löpte ut i ett rasande hat mot fadern och allsköns trots mot denne. Detta extrema och intill självförstörelse hänsynslösa beteende gentemot fadern var också skuld till hans misslyckande i livet och hans konflikter med yttervärlden. Han fick inte åstadkomma någonting i sitt yrke, eftersom det var fadern som tvingat honom in i detta yrke. Han skaffade sig heller inga vänner och stod aldrig i gott förhållande till sina överordnade.

När han, behäftad med dessa symtom och bristfälligheter, efter faderns död äntligen funnit en kvinna, framkom som

hans väsens kärna hos honom karaktärsdrag, som gjorde umgänget med honom till en svår uppgift för alla som stod honom nära. Han utvecklade en absolut egoistisk, despotisk och brutal personlighet, vars uppenbara behov var att undertrycka och kränka andra människor. Det var en trogen kopia av fadern, sådan bilden av denne utformats i hans minne, och alltså ett återupplivande av fadersidentifieringen, som den lille pojken på sin tid av sexuella motiv hade iklätt sig. I detta stycke av hans liv återfinner vi det bortträngdas *återkomst,* som vi tillika med traumats omedelbara verkningar och latensens fenomen omnämnt bland de väsentliga dragen hos en neuros.

D. Tillämpning.

Tidigt trauma, försvar, latens, utbrott av den neurotiska sjukdomen, partiell återkomst av det bortträngda — så lydde den formel, som vi uppställt för utvecklingen av en neuros. Läsaren blir nu inviterad att ta steget till antagandet, att i människosläktets liv tilldragit sig liknande saker som i individens, alltså att det även här förevarit händelser av sexuellt-aggressivt innehåll, som kvarlämnat bestående följder, men mestadels bortträngts och bortglömts för att först efter lång latenstid ha kommit till sin verkan och skapat fenomen som till struktur och tendens liknat symtomen.

Vi tror oss kunna gissa oss till dessa händelser och vill visa att deras symtomliknande följder är de religiösa fenomenen. Då man alltsedan evolutionsidéns uppdykande inte längre kan betvivla att människosläktet har en förhistoria, och

då denna är okänd, det vill säga bortglömd, så har en sådan slutledning nästan karaktären av postulat. Om vi erfar, att de verksamma och bortglömda traumerna på bägge hållen härrör ur livet inom den mänskliga familjen, så får vi välkomna detta som ett oförutsett och av våra hittillsvarande tankegångar inte frammanat bifynd.

Jag har redan för ett fjärdedels sekel sedan uppställt denna hypotes i min bok "Totem und Tabu" (1912) och behöver här endast upprepa den. Konstruktionen utgår från en uppgift av Ch. Darwin och begagnar ett antagande av Atkinson. Den håller före, att urmänniskan i forntiden levde i små horder, vardera under en stark hannes herravälde. Tidpunkten kan inte närmare anges, inte heller sättas i relation till de geologiska perioder vi känner, men sannolikt hade denna människovarelse inte ännu kommit så långt i språkutveckling. Ett väsentligt led i konstruktionen består i antagandet, att de händelser det gäller har inträffat i alla urmänniskors, alltså alla våra urförfäders tillvaro.

Historien kan berättas förtätad och i stora drag, som om det bara hänt en enda gång, detta som i själva verket sträckt sig genom årtusenden och under denna långa tidrymd ofta upprepats. Den starke hannen var hela hordens herre och fader, oinskränkt i sin makt, som han brukade med våld. Alla kvinnliga väsen var hans egendom, såväl kvinnorna och döttrarna i hans egen hord som de han till äventyrs rövat från andra horder. Sönerna levde ett hårt liv; när de väckte faderns svartsjuka, blev de dräpta, kastrerade eller utstötta. De var hänvisade till att leva i små gemenskaper tillsammans och skaffa sig kvinnor genom rov, tills den ene eller andre av

dem kunde lyckas att arbeta sig upp till en position liknande faderns i urhorden. En enda undantagsställning tillkom av naturliga orsaker: nämligen för de yngsta sönerna, som i skydd av mödrarnas kärlek kunde dra fördel av faderns åldrande och efter hans död träda i hans ställe. Såväl av de äldre sönernas fördrivande som av de yngres privilegier tror man sig kunna återfinna efterklanger i sagor och myter.

Nästa avgörande steg till ändring av denna första slags "sociala" organisation skall ha varit det, att de fördrivna, i gemenskap levande bröderna en dag sammangaddade sig, övermannade fadern och efter dåtida seder förtärde honom. Av denna kannibalism behöver man inte ta anstöt, den finns kvar i långt senare tider. Men väsentligt är att vi tillskriver denna urmänniska samma känsloinställningar, som vi genom analytisk forskning kan konstatera hos de primitiva i vår samtid: barnen. I detta fall alltså, att de inte bara hatade och fruktade fadern utan också dyrkade honom som förebild, och att envar i själva verket ville sätta sig i hans ställe. Den kannibalistiska akten blir då begriplig som ett försök att tillförsäkra sig identifiering med honom genom att med sig införliva ett stycke av honom.

Man kan anta att fadermordet åtföljdes av ett längre tidsskede, varunder bröderna stred med varann om arvet efter fadern, som envar ville vinna enbart för egen del. Insikten att dessa strider var riskabla och fåfänga, minnet av den gemensamt utförda befrielsebragden och de inbördes känslobindningar, som under flyktens dagar etablerats, ledde slutligen till enighet, en sorts samhällsfördrag bland dem. Därvid uppkom den första formen av social organisation med *drift-*

försakelse, erkännande av ömsesidiga *förpliktelser*, upprättande av bestämda *institutioner* som förklarades för obrottsligt heliga, alltså begynnelsen till moral och rätt. Varje individ avstod från idealet att för egen räkning söka vinna faderspositionen och äga moder och systrar. Därmed tillkom *incesttabu* och budet om *exogami*. Ett stort stycke av den efter fadern ledigvordna maktfullkomligheten övergick till kvinnorna, *matriarkatets* tid uppkom. Minnet av fadern kvarlevde under denna tid av "brödraförbund". Ett starkt, kanske också alltid från början fruktat djur valdes som faderssubstitut. Ett sådant val kan förefalla oss egendomligt, men det svalg, människan senare instiftat mellan sig och djuren, fanns inte för den primitive och finns inte heller hos våra barn, vilkas djurfobier vi kunnat tolka som fadersångest. I förhållande till totemdjuret fanns den ursprungliga splittringen (ambivalensen) i känsloinställningen till fadern obeskuren kvar. Klanens totem gällde å ena sidan som dess köttslige stamfader och skyddsherre, den måste dyrkas och skonas, å andra sidan inrättades en festdag, under vilken man beredde honom samma öde som en gång urfadern vederfarits. Alla stammens män i förening dödade och förtärde honom (totemmåltiden enligt Robertson Smith). Denna stora festdag var i själva verket en triumffest över de förenade sönernas seger över fadern.

Vart tar i detta sammanhang religionen vägen? Jag anser att vi med full rätt kan betrakta totemismen — med dess dyrkan av ett fadersubstitut, den i totemmåltiden yppade ambivalensen, inrättandet av minnesfester, uppställandet av förbud vilkas överträdelse bestraffas med döden — som den första

formen av religion i mänsklighetens historia, och att vi kan bekräfta dess från första början tydliga samband med social ordning och moraliska förpliktelser. Religionens vidare utveckling kan vi här endast avhandla i kortaste sammandrag. De går utan tvivel parallellt med människosläktets kulturella framsteg och förändringarna i de mänskliga gemenskapernas struktur.

Det närmaste steget efter totemismen är att det dyrkade väsendet görs till människa. I djurens ställe trädde mänskliga gudar, vilkas härstamning från totem inte är överskyld. Antingen avbildas guden ännu i djurgestalt eller åtminstone med djuransikte, eller blir totemdjuret till gudens älsklingsledsagare, oskiljaktig från honom, eller också låter sagan guden nedlägga just detta djur, som i själva verket endast var hans förstadium. Vid en inte närmare bestämbar punkt i denna utveckling uppträder stora modergudinnor, sannolikt redan före de manliga gudarna, och de kvarstår också länge jämte dessa. Under tiden har en stor social omvälvning fullbordats. Moderrätten har avlösts av en på nytt upprättad patriarkalisk ordning. De nya fäderna uppnår visserligen aldrig urfaderns allmakt, de var många till antalet och levde tillsammans i större förband än urhorden; de måste samsas med varann och blev därför pålagda sociala lagar. Sannolikt skapades modergudinnorna som en gottgörelse åt mödrarna, när dessa tillbakasattes i och med att matriarkatet inskränktes. De manliga gudarna uppträder först som söner vid sidan av de stora mödrarna, först senare antar de tydliga drag av fadersgestalter. Dessa polyteismens manliga gudar återspeglar förhållandena under den patriarkaliska epoken. De är talrika, de

hämmar varandra inbördes, de underordnar sig tillfälligt någon överlägsen övergud. Men nästa steg leder till det ämne som här sysselsätter oss: återinsättandet av en enda, oinskränkt härskande fadergud.

Medges måste att denna historiska översikt är full av luckor och i många punkter osäker. Men den som vill kalla vår konstruktionsbild av urhistorien enbart fantastisk, han underskattar avsevärt rikedomen och beviskraften hos det material som ingår däri. Stora stycken av forntidshistoria som här sammanfogats till en helhet är historiskt bevisade, så totemismen, brödraförbunden. Andra stycken finns bevarade i utmärkta repliker. Så t. ex. har mången författare fängslats av hur troget den kristna kommunionens ritual, vari den troende i symbolisk form med sig införlivar sin guds blod och lekamen, upprepar den gamla totemmåltidens innebörd och innehåll. Talrika relikter av den bortglömda urtiden finns bevarade i folkens sagor och myter, och det analytiska studiet av barnets själsliv har i oanad rikhaltighet levererat stoff för utfyllande av luckorna i vår kunskap om urtiden. Som bidrag till förståendet av den så betydelsefulla relationen till fadern behöver jag bara anföra djurfobierna, den skenbart så sällsamma fruktan att bli uppäten av fadern, och den enorma intensiteten hos kastrationsångesten. Det finns ingenting i vår konstruktion som är fri uppfinning eller som inte kan stödja sig på goda grundvalar.

Accepterar man vår framställning av urhistorien såsom på det hela taget trovärdig, så återfinner man i de religiösa lärorna och riterna två slags beståndsdelar: å ena sidan fixeringar vid den gamla familjehistorien och relikter av denna, å andra

sidan rekonstruktioner av det förgångna, återkomster av det bortglömda, efter långa intervall. Det är den sista andelen som hittills förbisetts och därför förblivit oförstådd, men som här skall demonstreras med hjälp av åtminstone ett pregnant exempel.

Det är värt att särskilt understrykas, att varje stycke som återvänder ur glömskan utövar en alldeles särskild makt, ett ojämförligt intryck på människomassorna, och hävdar ett oemotståndligt anspråk på sanningen, varemot alla logiska invändningar förblir maktlösa, enligt formeln *credo quia absurdum*. Detta märkvärdiga särdrag kan endast förstås med psykotikerns vanföreställningar som mönster. Vi har för länge sedan förstått, att vanföreställningen innehåller ett stycke bortglömd sanning, som vid sin återkomst vederfarits vanställning och missförstånd, och att den tvångsmässiga övertygelse som åtföljer vanföreställningen har sitt ursprung i denna sanningskärna och därifrån griper över på de åtföljande villfarelserna. Ett sådant innehåll av *historisk* sanning måste vi också tillerkänna religionens trossatser, som visserligen har karaktären av psykotiska symtom men vilka i sin egenskap av massfenomen inte som symtomen har isoleringens förbannelse över sig.

Inget annat avsnitt av religionshistorien har blivit så klart begripligt för oss som monoteismens insteg i judendomen och dess fortsättning i kristendomen, om vi frånräknar den lika odelat begripliga utvecklingen från djurisk totem till mänsklig gud med dennes regelbundne beledsagare (ännu envar av de fyra kristna evangelisterna har sitt favoritdjur). Om vi tills vidare låter det faraoniska världsväldet gälla som anled-

ning för den monoteistiska idéns uppkomst, så finner vi att denna lösgörs från sin egen jordmån och omplanteras till ett annat folk, som efter lång latenstid tar den i besittning och vaktar den som sin dyrbaraste skatt, som nu å sin sida håller detta folk vid liv och skänker det glädjen att vara ett utvalt folk. Det är religionen om urfadern, varmed förbinder sig hoppet om belöning, utmärkelse, i sista hand världsherravälde. Denna sista önskefantasi är för länge sedan övergiven av det judiska folket men lever ännu kvar hos dess fiender i form av tron på "Sions vises" sammansvärjning. Vi förbehåller oss att i ett senare sammanhang skildra, hur denna från Egypten lånade monoteism med sina speciella drag måste påverka det judiska folket och varaktigt prägla dess karaktär genom att förkasta magi och mystik, egga till andlig utveckling, uppmana till sublimeringar; hur folket, saligt över att äga sanningen, överväldigat av medvetandet om sina privilegier, kom att högt värdera intellektet och framhäva det etiska livet, och hur detta folks sorgliga öden och reala besvikelser tjänade att förstärka alla dessa tendenser. För tillfället vill vi följa utvecklingen i en annan riktning.

När urfadern blev återinsatt i sina historiska rättigheter, var detta ett stort framsteg, men det kunde inte bli det sista. Också de andra styckena av den förhistoriska tragedien ropade på erkännande. Vad som satte denna process i gång är inte lätt att gissa. Det ser ut som om ett tilltagande skuldmedvetande bemäktigat sig det judiska folket, kanske hela den dåtida kulturvärlden, såsom förelöpare till det bortträngda innehållets återkomst. Slutligen fann en man ur detta judiska folk i rättfärdigandet av en politisk-religiös agitator

den anledning, med vilken en ny religion, den kristna, avskilde sig från judendomen. Paulus, en romersk jude från Tarsus, tog upp detta skuldmedvetande och återförde det rätteligen på dess förhistoriska källa. Han kallade denna för arvsynden, den var en förbrytelse mot Gud, som endast kunde sonas genom döden. Med arvsynden hade döden kommit i världen. I själva verket hade denna kapitalförbrytelse bestått i mordet på den senare till gud vordne urfadern. Men det kom nu inte till någon erinring av mordet, utan endast till fantasier om dess sonande, och därför kunde denna fantasi välkomnas som frälsningsbudskap (evangelium). En Guds son hade låtit döda sig oskyldig och därmed tagit allas skuld på sig. Det måste vara en son, ty det hade ju skett ett mord på en fader. Sannolikt hade traditioner från orientaliska och grekiska mysterier haft inverkan på denna frälsningsfantasis utformning. Det väsentliga däri tycks ha varit Pauli eget bidrag. Han var en i ordets egentligaste mening religiöst anlagd människa: det förgångnas mörka rester lurade i hans själ beredda att bryta igenom till medvetnare regioner.

Att frälsaren hade offrat sig skuldlös, var uppenbarligen en tendentiös omdiktning, som gjorde det svårt att logiskt förstå saken, ty hur skall en man som är oskyldig till mordet kunna ta mördarnas skuld på sig genom att själv låta döda sig? I den historiska verkligheten fanns det ingen sådan motsägelse. ”Frälsaren” kunde inte vara någon annan än den främste bland de skyldiga, anföraren för det brödraband som övermannat fadern. Huruvida det fanns en sådan huvudrebell och anförare, måste man enligt min mening lämna oavgjort. Det är mycket möjligt, men man måste också ta med

i räkningen att varje enskild medlem av brödraligan säkerligen hyste samma önskan att ensam begå dådet och på så vis bereda sig en undantagsställning och en ersättning för den nu försvinnande, i gemenskapen uppgående fadersidentifikationen. Om det inte fanns någon sådan anförare, då är Kristus arvtagaren till en önskefantasi som förblivit ouppfylld; om det fanns en sådan, då är han dennes efterföljare och reinkarnation. Men vare sig här föreligger en fantasi eller en återkomst av en bortglömd verklighet, så utgör denna punkt ursprunget till föreställningen om hjälten, som ju alltid uppreser sig mot fadern och i någon form dödar honom[1], och likaså till den eljest svårtolkade "tragiska skulden" hos hjälten i dramat. Man kan knappast betvivla att hjälten och kören i det grekiska dramat föreställer denna samma rebelliska hjälte och brödraskara, och det är inte betydelselöst att under medeltiden teatern pånyttföds just med framställningen av passionshistorien.

Vi har redan sagt att den kristna nattvardens ceremoni, i vilken den troende med sig införlivar frälsarens blod och lekamen, upprepar den gamla totemmåltidens innehåll, låt vara blott i dess vänliga och aktningsfulla mening, inte i dess aggressiva. Den ambivalens, som behärskar relationen till fadern, visar sig dock tydligt i den religiösa förnyelsens slutresultat. Den gav sig ut för att vilja försona faderguden, men den visar sig utmynna i hans detronisering och undanröjande.

[1] Ernest Jones påpekar, att guden Mithras, som dödar tjuren, skulle kunna vara en bild av denne anförare, som berömmer sig av sitt dåd. Det är välbekant, hur länge Mithraskulten stred med kristendomen om den slutliga segern.

Judendomen hade varit en fadersreligion, kristendomen blev en sonreligion. Den forne Gud Fader trädde i bakgrunden inför Kristus; Kristus Sonen trädde i hans ställe, precis på det sätt som i forntiden varje son önskat. Paulus, judendomens fullföljare, blev också dess förstörare. För sin framgång hade han säkerligen i främsta rummet att tacka det förhållandet, att han genom frälsningstanken kunde lindra mänsklighetens skuldmedvetande, men därjämte också den omständigheten, att han gav avkall på sitt folks privilegierade ställning och dess synliga tecken omskärelsen, så att den nya religionen kunde bli universell och utsträckas till att omfatta alla människor. Även om detta Pauli steg också delvis betingats av hans personliga hämndlystnad på grund av den opposition, hans reform väckte i judiska kretsar, så blev dock därmed ett drag ur den gamla Atonreligionen återställt och en inskränkning upphävd, som den förvärvat vid övergången till en ny bärare, det judiska folket.

I flera avseenden betydde den nya religionen en kulturell tillbakagång gentemot den äldre judiska, såsom ju regelbundet är fallet när nya människomassor från lägre nivå får bryta fram över eller släppas in på ett nytt område. Den kristna religionen förmådde inte hålla sig på den förandligade höjd, vartill judendomen svingat sig upp. Den var inte längre strängt monoteistisk, övertog från de kringboende folken talrika symboliska riter, restaurerade den stora modergudinnan, och fann plats att härbärgera flera gudomligheter från polyteismen, om också i underordnade ställningar. Framför allt avvisade den inte, liksom Atonreligionen och dennas efterträdare den mosaiska religionen, alla de inträngande vidskep-

liga, magiska och mystiska element, som för de närmaste två årtusendenas andliga utveckling skulle komma att innebära en så svår hämning.

Kristendomens triumf var en förnyad seger för Ammonsprästerna över Ikhnatons gud, denna gång efter ett intervall om halvtannat årtusende och på en ny och vidgad skådeplats. Och ändå var kristendomen religionshistoriskt sett, d. v. s. med avseende på det bortträngdas återkomst, ett framsteg, men den judiska religionen från den stunden på sätt och vis ett fossil.

Det vore mödan lönt att söka förstå hur det kom sig, att den monoteistiska idén just hos det judiska folket kunde göra så starkt intryck och bli så segt fasthållen. Jag tror att man kan besvara denna fråga. Ödet hade låtit det judiska folket komma i närheten av urtidens stordåd och illdåd, fadermordet, genom att låta det upprepa denna gärning gentemot Moses, en mäktig fadersgestalt. Det var ett fall av agerande i stället för förståelse, sådant man så ofta ser det under det analytiska arbetet med neurotiker. På den impuls till verklig erinring, som Moses' lära gav dem, reagerade de emellertid i stället med att förneka sin aktion, stannade kvar vid att erkänna den store fadern och avspärrade sig på så vis från vägen till den punkt, vid vilken senare Paulus skulle anknyta sin fortsättning av urhistorien. Det är knappast likgiltigt eller en slump, att utgångspunkten också för Pauli religiösa nydaning blev det våldsamma undanröjandet av en annan stor man. En man, som ett litet antal anhängare i Judéen höll för Guds son och den bebådade Messias, och på vilken också senare övergick ett stycke av den barndomshistoria som till-

skrivits Moses, men om vilken vi i verkligheten knappast säkert vet mer än om Moses själv — inte vet om han verkligen var den store man som evangelierna skildrar eller om inte fastmer hans död och omständigheterna därvid blev avgörande för den betydelse hans person sedermera fått. Paulus, som blev hans apostel, kände honom aldrig.

Antagandet att Moses dödats av judarna, vilket Sellin hämtat från dess rester inom traditionen och vilket märkvärdigt nog utan bevis accepterats av den unge Goethe, blir så ett oumbärligt led i vår konstruktion, en viktig föreningslänk mellan den bortglömda urtidshändelsen och de senare versionerna i de monoteistiska religionernas form. Det är en tilltalande hypotes, att det var ånger över mordet på Moses som gav impulsen till önskefantasien om Messias, som skulle komma åter och föra sitt folk till frälsningen och det utlovade världsherraväldet. Om Moses var denne förste Messias, så är Kristus hans ersättare och efterträdare, och då kunde även Paulus med ett visst berättigande tillropa folken: se, Messias är verkligen kommen, han har ju blivit mördad inför edra ögon. Då är också Kristi uppståndelse ett stycke historisk sanning, ty han var den återuppståndne Moses och bakom denne den primitiva hordens återvände urfader, nu förklarad och i songestalt insatt i faderns ställe.

Det arma judiska folket, som med sedvanlig envishet fortfor att förneka fadermordet, har under tidernas lopp fått sota svårt för detta. Gång på gång förehöll man det: I haven dödat vår Gud. Och denna förebråelse har rätt, om man översätter den rätt. Återförd på religionernas historia lyder den: I viljen icke *erkänna*, att I haven mördat Gud (Guds urbild,

urfadern, och hans senare reinkarnationer). Med ett tillägg skulle man kunna säga: vi har visserligen gjort detsamma, men vi har *erkänt* det och har sedan fått försoning. Inte alla de anklagelser, med vilka antisemitismen förföljer det judiska folkets efterkommande, kan åberopa sig på liknande motiveringar. Ett fenomen så intensivt och varaktigt som folkens judehat måste naturligtvis ha mer än en orsak. Man kan gissa sig till en hel rad skäl, varav många uppenbarligen härstammar ur realiteten och alltså inte behöver någon tolkning, medan andra djupare härrör ur hemliga källor, så att man är hågad att hålla dem för de specifika motiven. Av de förstnämnda är väl anklagelsen för främlingskap den lösaste, ty på många orter, där i dag antisemitismen råder, hör judarna till befolkningens äldsta inslag eller har de till och med bott längre än de övriga nutida invånarna. Det gäller t. ex. om staden Köln, dit judarna kom samtidigt med romarna innan staden ännu besattes av germaner. Andra orsaker till judehatet är starkare, så t. ex. den omständigheten att de mestadels utgör minoriteter bland de andra folken, ty massornas gemenskapskänsla behöver som komplement fiendskapen mot en utomstående minoritet, och dessa uteslutnas numeriska svaghet inbjuder direkt till deras underkuvande. Alldeles oförlåtliga är däremot två andra egenheter hos judarna. För det första att de i många avseenden är olika sina "värdfolk". Inte grundväsentligt olika, ty de är inte asiater av främmande ras, såsom fienderna påstår, utan i regel sammansatta av rester av de mediterrana folken och arvtagare till Medelhavskulturen. Men de är dock annorlunda funtade, ofta på något odefinierbart sätt olika de nordiska folken, och massornas

intolerans yttrar sig märkvärdigt nog skarpare mot smärre skillnader än mot fundamentala olikheter. Ännu starkare verkan har den andra punkten, nämligen att judarna trotsar varje förtryck, att inte ens den grymmaste förföljelse lyckats utrota dem, ja, att de fastmer visar förmågan att stå sig i det merkantila livet och — där de får tillträde — lämna värdefulla bidrag på alla kulturlivets områden.

De djupare motiven till judehatet bottnar i längesedan förgångna tider, de utövar sin verkan inifrån folkens omedvetna själsliv, och jag är beredd på att de vid första påseendet inte ser trovärdiga ut. Jag vågar det påståendet, att de andra folken ännu i dag inte övervunnit svartsjukan mot det folk som utgett sig för Gud Faders förstfödda och mest älskade barn, ungefär som om de satt tro till detta anspråk. Vidare har bland de seder, med vilka judarna särskilde sig från andra, omskärelsen gjort ett obehagligt och hemskt intryck, som väl beror på att den erinrar om den fruktade kastrationen och därmed rör vid ett stycke urtidshistoria som man helst söker glömma. Och så det senaste motivet i denna serie: man bör inte glömma att alla dessa folk, som i dag gör sig breda med sitt judehat, först under historisk tid blivit kristnade och det ofta endast genom blodigt tvång. Man skulle kunna säga att de alla är "illa döpta"; under ett tunt hölje av kristendom har de förblivit vad deras förfäder var: barbariska polyteister. De har ännu inte övervunnit sitt agg mot den nya dem påtvungna religionen, men de har skjutit över detta agg på den källa varur kristendomen kom till dem. Det faktum, att evangelierna berättar en historia som utspelas bland judar och egentligen bara handlar om judar, har för

dem underlättat denna objektförskjutning. Deras judehat är egentligen kristenhat, och man behöver inte förvånas över att denna intima relation mellan de två monoteistiska religionerna kommer så tydligt till uttryck i den nationalsocialistiska revolutionen, där de ju bägge behandlas med samma fientlighet.

E. **Svårigheter.**

Kanske har jag i det föregående lyckats genomföra analogien mellan neurotiska processer och de religiösa tilldragelserna och därmed visa hän på de senares oväntade ursprung. Vid denna analogi mellan individens och massans psykologi uppstår dock tvenne svårigheter av olika art och vikt, vilka vi nu måste syssla med.

Den första består i att vi här bara har behandlat ett enda fall ur religionernas rikhaltiga fenomenologi men inte kastat något ljus över de andra. Med beklagande måste jag tillstå, att jag inte kan ge mer än detta enda prov, att mina fackkunskaper inte räcker till att fullständiga undersökningen. Ur mitt begränsade vetande kan jag bara tillägga, att det mohammedanska religionsstiftandet förefaller vara en sorts avkortad upprepning av det judiska, som vars efterapning det uppträdde. Det ser ju ut som om profeten ursprungligen hade för avsikt att för sig och sitt folk helt och fullt anta judendomen. Återfåendet av den ende store urfadern frambragte hos araberna en utomordentlig höjning av självkänslan, som ledde till stora världsliga framgångar men också uttömde sig i dessa. Allah visade sig vida tacksammare mot

sitt egendomsfolk än Jahve på sin tid mot sitt. Men den nya religionens inre utveckling stannade snart av, kanske emedan den saknade den fördjupning som i judarnas fall framkallats av mordet på religionsstiftaren. Österns skenbart rationalistiska religioner är till sin väsenskärna dyrkan av förfädren och gör alltså halt vid ett tidigt stycke rekonstruktion av det förgångna. Om det är riktigt att man hos nutida primitiva folk påträffar tillbedjan av ett högsta väsen som deras religions enda innehåll, så kan man endast uppfatta detta som en förkrympt religionsutveckling och jämföra den med de otaliga fall av rudimentära neuroser, som man påträffar på dessas område. Varför det på det ena och andra hållet aldrig har gått längre, det förstår vi inte i någondera fallet. Man måste tänka sig att göra dessa folks individuella begåvning, deras verksamhets inriktning och deras allmänna sociala tillstånd ansvariga därför. För övrigt är det en bra regel i det analytiska arbetet att nöja sig med att söka förklara vad som finns och inte sträva efter att förklara vad som inte blivit till.

Den andra svårigheten vid denna analogi från individens till massans psykologi är vida betydelsefullare, emedan den tar upp ett nytt problem av principiell natur. Nu kommer nämligen frågan: var någonstans härbärgerar folken sina verksamma traditioner? Denna fråga finns inte för individens vidkommande, ty här finns det förgångnas erinringsspår i det omedvetna själslivet. Låt oss gå tillbaka till vårt historiska exempel. Vi har baserat kompromissen i Qadeš på existensen av en mäktig kvarlevande tradition hos dem som vänt tillbaka från Egypten. Detta fall gömmer inte på något problem. Enligt vårt antagande stödde sig en sådan

tradition på medvetna meddelanden som de då levande fått från sina förfäder, bara två eller tre generationer tillbaka, och dessa hade varit deltagare i och ögonvittnen till ifrågavarande händelser. Men kan vi tro samma sak om de senare århundradena: att traditionen alltid vilar på ett på normalt vis meddelat vetande, som överförs från förfadern till hans ättelägg? Vilka personer det var, som bevarade ett sådant vetande och muntligen fortplantade det, kan vi inte här som i förra fallet ange. Enligt Sellin var traditionen om mordet på Moses alltjämt levande bland prästerna, tills den äntligen fann sitt skriftliga uttryck, som var nödvändigt för att Sellin skulle kunna uppspåra händelsen. Men denna tradition kan endast ha varit känd bland ett fåtal, den var inte hela folkets egendom. Och räcker detta till att förklara dess verkan? Kan man tillskriva en dylik fåtalets kunskap makten att så verksamt gripa massorna, när den kommer till deras kännedom? Det ser snarare ut som om också hos den ovetande massan måste finnas någonting, som är besläktat med fåtalets kunskap och som kommer denna tillmötes när den yttrar sig.

Bedömandet blir ännu svårare, när vi nu vänder oss till det analoga fallet i urtiden. Att det fanns en urfader med de redan nämnda egenskaperna och vilket öde som drabbat honom, har helt säkerligen blivit bortglömt under årtusendenas lopp, och man kan inte heller som i fallet Moses tänka sig någon muntlig tradition därom. I vilken mening kan det alltså överhuvudtaget finnas någon tradition? I vilken form kan den ha funnits?

För att göra det lättare för sådana läsare, som inte är villiga till eller förberedda på att fördjupa sig i ett kom-

plicerat psykologiskt sakförhållande, skall jag här förutskicka resultatet av den följande undersökningen. Jag finner att överensstämmelsen mellan individ och massa i denna punkt nästan är fullständig; också i massan bevaras intrycket av det förgångna i omedvetna erinringsspår.

Hos individen tror vi oss se detta klart. Erinringsspåret av de tidiga upplevelserna finns hos honom bevarade, endast i ett speciellt psykologiskt tillstånd. Man kan säga, att individen alltid har vetat det, just så som man vet det som är bortträngt. Vi har på denna punkt skapat oss vissa föreställningar, som i analyserna med lätthet kan bekräftas, om hur en sak kan glömmas bort och sedan efter en tid åter komma fram. Det bortglömda är inte utsläckt, utan bara ”bortträngt”, dess erinringsspår finns kvar helt färska, men de är isolerade genom s. k. ”kontrabesättningar”. De kan inte träda i kontakt med andra intellektuella processer, de är omedvetna och otillgängliga för medvetandet (”omedvetbara”). Det kan också hända att vissa delar av det bortträngda undsluppit bortträngningsprocessen, förblir tillgängliga för erinringen och tillfälligtvis dyker upp i medvetandet, men de är även då isolerade som främmande kroppar utan kontakt med resten. Det kan vara så, men det behöver inte vara så; bortträngningen kan också vara fullständig, och med detta fall vill vi i det följande syssla.

Detta bortträngda behåller sitt ”upptryck”, sin strävan att tränga fram i medvetandet. Det uppnår sitt syfte under tre betingelser: 1) om kontrabesättningen försvagas av sjukdomsprocesser, som drabbar det så kallade jaget, eller om den omfördelas inom detta jag, så som det regelbundet händer under

sömnen; 2) om drifterna kring detta bortträngda blir speciellt förstärkta, varpå pubertetens processer erbjuder det bästa exemplet; 3) om de recenta upplevelserna vid någon tidpunkt innehåller intryck så likartade med det bortträngda att de förmår återuppväcka detta. I så fall förstärks det recenta med hjälp av det bortträngdas latenta energi, och detta bortträngda börjar verka med det recentas tillhjälp och bakom dess fasad. I intetdera fallet kommer det förut bortträngda helt och oförändrat fram i medvetandet, utan det måste alltid låta sig vanställas på ett sätt, som vittnar om inverkan antingen från det inte helt övervunna motståndet från kontrabesättningen eller från den recenta upplevelsen eller också från bäggedera.

Som kännetecken och orienterande hållpunkt har för oss tjänat skillnaden mellan medvetna och omedvetna psykiska processer. Det bortträngda är omedvetet. Nu vore det en glädjande förenkling, om denna sats också läte sig omvändas, så att skillnaden medveten/omedveten sammanfölle med skillnaden jagtillhörig/bortträngd. Det faktum, att vårt själsliv hyser sådana isolerade och omedvetna ting, vore minsann nytt och viktigt nog. Men i verkligheten är saken ännu mer komplicerad. Det är riktigt att allt bortträngt är omedvetet, men det är inte riktigt att allt jagtillhörigt är medvetet. Vi iakttar att medvetenheten är en flyktig kvalitet som endast tillfälligt kan tillkomma en psykisk process. Vi måste därför för våra syften ersätta ordet "medveten" med "medvetbar" och kallar denna kvalitet "förmedveten". Vi använder nu det korrektare uttrycket, att stora delar av jaget är "förmedvetna" (virtuellt medvetna), men att andra delar av jaget är omedvetna,

Detta sista konstaterande lär oss att de kvaliteter, vi hittills hållit oss till, inte räcker som orientering i själslivets dunkel. Vi måste införa en annan åtskillnad, som inte längre är kvalitativ, utan rumslig, *topisk,* och dessutom *genetisk* (vilket ger den ett särskilt värde). I själslivet, som vi uppfattar som en apparat sammansatt av flera instanser, områden, provinser, särskiljer vi numera en region, som vi kallar det egentliga *jaget,* från en annan, som vi kallar *detet.* Detet är den äldre av de två, och jaget har utvecklats därur genom yttervärldens inverkan, ungefär som ett barkskikt. I detet sätter våra ursprungliga drifter in; alla processer i detet förlöper omedvetet. Jaget är, som vi redan sagt, identiskt med området för det förmedvetna; det innehåller andelar som normalt förblir omedvetna. För förloppet och den inbördes inverkan av de psykiska processerna i detet gäller helt andra lagar än de som härskar i jaget. I själva verket är det just upptäckten av dessa skillnader, som lett oss till vår nya uppfattning och rättfärdigar denna.

Det *bortträngda* är att räkna till detet och är också hemfallet åt dess mekanismer, det skiljer sig endast till sin härkomst från detta. Differentieringen äger rum på tidigt stadium, när jaget utvecklar sig ur detet. Då upptas en del av detets innehåll i jaget och stiger upp till förmedvetenhet, en annan del är oberörd av denna process och stannar kvar i detet såsom det egentliga omedvetna. Men under jagbildningens vidare förlopp utesluts åter vissa psykiska intryck och processer ur jaget genom en särskild försvarsprocess; de förlorar sin förmedvetna karaktär och är därmed åter degraderade till beståndsdelar av detet. Detta är alltså det "bort-

trängda" i detet. Vad trafiken mellan dessa bägge själsliga provinser beträffar, så antar vi alltså att å ena sidan en omedveten process i detet kan höja sig till det förmedvetnas nivå och införlivas med jaget, och att å andra sidan förmedvetna innehåll i jaget kan gå samma väg tillbaka och alltså på nytt flyttas ned i detet. För vårt nuvarande ämne är det utan intresse att senare ett särskilt område, det så kallade "överjaget", avgränsas inom jaget.

Allt detta må förefalla allt annat än enkelt, men när man bekantat sig med denna ovana uppfattning om den själsliga apparatens utseende i rummet, är det dock inte särskilt svårt att föreställa sig. Jag tillägger här den anmärkningen, att den här skildrade psykiska topografien ingenting har att göra med hjärnanatomien och egentligen bara tangerar den i en punkt. Det otillfredsställande i dessa föreställningar, som jag känner lika tydligt som envar annan, är att vi alls ingenting vet om själsprocessernas *dynamiska* natur. Vi säger oss, att det som skiljer medvetna, förmedvetna och omedvetna föreställningar åt måste vara något sådant som en modifikation, kanske bara en annan fördelning av den psykiska energien. Vi talar om besättning och överbesättning, men därutöver saknar vi varje kunskap och till och med varje ansats till en användbar arbetshypotes. Alla förnimmelser, som uppkommer när man mottar smärt-, känsel-, hörsel- eller synintryck, är snarast medvetna. Tankeprocesserna och deras eventuella analogier inom detet är i och för sig omedvetna och förvärvar tillgång till medvetandet genom att via språkfunktionen förknippas med erinringsrester av känsel- och hörselintryck. Hos djuret, som saknar språk, måste dessa förhållanden ligga enklare till.

De intryck av tidiga traumer, från vilka vi utgick, blir antingen aldrig översatta till förmedvetenhet eller också inom kort av bortträngningen återförvisade ned i detet. Deras erinringsrester är då omedvetna och utövar sin verkan nedifrån detet. Vi tror oss ganska bra kunna följa deras vidare öden, så länge det är fråga om intryck härstammande från vad individen själv upplevt. Men det tillkommer en ny komplikation när vi märker sannolikheten av att i individens själsliv inte bara självupplevda utan också medfödda innehåll kan vara verksamma, alltså stycken av fylogenetisk härstamning, ett *arkaiskt arv.* Då uppstår frågan: vari består detta arv, vad innehåller det, hur bevisar man dess existens?

Det närmaste och säkraste svaret lyder: det består av bestämda dispositioner, sådana som finns hos alla levande väsen, alltså av förmågan och tendensen att slå in på bestämda utvecklingsvägar och att på vissa retningar och intryck reagera på ett särskilt sätt. Då erfarenheten visar att de mänskliga individerna i detta avseende visar olikheter, så innesluter det arkaiska arvet dessa olikheter — de utgör vad man erkänner som det *konstitutionella* momentet hos individen. Då nu alla människor åtminstone under sitt tidigaste livsskede upplever ungefär samma saker, reagerar de också på likartat sätt därpå, och man kunde därför tveka om huruvida inte dessa reaktioner tillsammans med sina individuella olikheter bör räknas med till det arkaiska arvet. Denna tvekan kan avvisas, ty genom dessa likartade reaktioner berikas inte vår kunskap om det arkaiska arvet.

Den analytiska forskningen har dock bragt enstaka resultat som ger oss en del att tänka på. Först och främst det generella

hos språksymboliken. Att ett föremål kan symboliskt företräda ett annat — såsom sker vid alla ceremonier — är alla våra barn vana vid som vid en självklar sak. Vi kan inte påvisa var de lärt sig detta, och vi måste i många fall medge att de inte kan ha lärt det av någon. Det är fråga om ett ursprungligt vetande, som den vuxne senare tappat bort. Han använder visserligen samma symboler i sina drömmar, men han förstår dem inte, om inte analytikern tyder dem åt honom, och även då tror han ogärna på översättningen. När han använt något av de så vanliga talesätt där symboliken finns fixerad, måste han erkänna att dess egentliga mening totalt undgått honom. Symboliken skär också tvärsigenom alla språkolikheter; ett närmare studium skulle förmodligen ge vid handen att den är ubikvitär, likadan hos alla folk. Här tycks alltså vara ett säkert fall av arkaiskt arv från språkutvecklingens epok, men man skulle dock även här kunna försöka en annan förklaring. Man skulle kunna säga att det är fråga om tankerelationer mellan processer, som utvecklats under den historiska språkutvecklingen och som nu måste upprepas på nytt varje gång en språkutveckling skall genomlöpas av en mänsklig individ. Det vore då ett fall av nedärvning av en tankedisposition, liksom eljest av driftdispositioner, och alltså inte heller något bidrag till vårt problem.

Men det analytiska arbetet har också bragt i dagen andra saker, som har större räckvidd än det redan anförda. Om vi studerar reaktionerna på de tidiga traumerna, så finner vi ofta till vår överraskning att de inte strikt håller sig till de faktiska egna upplevelserna utan avlägsnar sig från dessa på ett sätt som vida bättre passar till en fylogenetisk händelses

mönster och helt generellt bara kan förklaras genom verkan av en dylik. Det neurotiska barnets hållning gentemot föräldrarna i ödipus- och kastrationskomplexet är full av dylika reaktioner, som individuellt sett ter sig oberättigade och först fylogenetiskt, mot bakgrunden av tidigare släktleds upplevelser, blir begripliga. Det skulle verkligen löna mödan att på en gång framlägga hela detta material, som jag här kan åberopa, inför offentligheten. Dess beviskraft tycks mig stark nog för att tillåta ett ytterligare steg, nämligen påståendet att människans arkaiska arv omfattar inte bara dispositioner utan också innehåll, erinringsspår av tidigare generationers upplevelser. Därmed hade det arkaiska arvet på betydelsefullt sätt tilltagit i omfång och innebörd.

Vid närmare eftertanke måste vi medge, att vi sedan länge betett oss som det vore ställt utom allt tvivel, att man oberoende av direkt meddelelse, av uppfostrans och föredömets inverkan nedärver erinringsspår av förfädrens upplevelser. När vi talar om en gammal traditions kvarlevande inom ett folk eller om uppkomsten av en folkkaraktär, så tänker vi i regel inte på muntligt fortplantad utan just på sådan nedärvd tradition. Eller vi har åtminstone inte klart skilt mellan dem bägge och inte gjort klart för oss vilken djärvhet vi begår genom denna underlåtenhet. Vår situation försvåras visserligen av den nuvarande inställningen hos den biologiska vetenskapen, som inte vill veta av tanken på förvärvade egenskapers ärftliga övergång till avkomman. Men vi tillstår i all blygsamhet, att vi ändå inte kan tänka oss den biologiska utvecklingen på något annat sätt. Det gäller visserligen i de bägge fallen olika saker, ena gången förvärvade egenskaper,

som är svåra att fatta, andra gången erinringsspår av yttre intryck, som på sätt och vis är konkretare. Men vi kan väl egentligen ändå inte tänka oss det ena utan det andra. Om vi erkänner tillvaron av dylika erinringsspår i det arkaiska arvet, så har vi slagit bro över svalget mellan individens och massans psykologi och kan behandla folken på samma sätt som den enskilde neurotikern. Även om vi för detta antagande för närvarande inte har något starkare bevis än de nämnda restfenomenen vid det analytiska arbetet, vilka erfordrar en härledning ur fylogenesen, så förefaller oss detta bevis dock starkt nog för att postulera ett sådant sakförhållande. Om det inte är så, kommer vi varken i analysen eller i masspsykologien ett steg vidare på den inslagna vägen. Det är en oundviklig djärvhet.

Med den gör vi också en annan sak. Vi minskar den klyfta mellan människa och djur som det mänskliga högmodet i gångna tider velat alltför mycket förstora. Om djurens så kallade instinkter — som tillåter dem att från första början i en ny livssituation bete sig som vore den gammal och van — överhuvudtaget kan få någon förklaring, så måste det vara den, att de för med sig släktets erfarenheter in i sin egen tillvaro, det vill säga att de bevarar erinringsspår av sina förfäders upplevelser. Hos människodjuret vore det i grund och botten likadant. Mot djurens instinkter skulle svara dess eget arkaiska arv, låt vara att detta hade annat omfång och innehåll.

Efter det här anförda tvekar jag inte att uttala, att människorna — på detta skildrade speciella vis — alltid vetat, att de en gång i tiden haft en urfader och dräpt honom.

Två ytterligare frågor bör här besvaras. För det första: under vilka betingelser ingår en dylik erinring i det arkaiska arvet? För det andra: under vilka förhållanden kan den aktiveras, det vill säga från sitt omedvetna tillstånd i detet tränga fram i medvetandet, om också förändrad och vanställd? Svaret på den första frågan är lätt: om händelsen var tillräckligt viktig eller ofta upprepades eller, såsom i fadermordets fall, båggedera. Till den andra frågan är att anföra: här kommer i fråga en hel rad inflytelser, som inte alla behöver vara kända, och man kan också — i analogi till förhållandet vid många neuroser — tänka sig ett spontant förlopp. Men en avgörande betydelse tillkommer säkert recenta verkliga upprepanden av urhändelsen, som återupplivar det bortglömda erinringsspåret. Ett sådant upprepande var mordet på Moses; ett annat var det förmenta justitiemordet på Kristus. Därmed rycker dessa händelser i förgrunden bland orsakerna. Det är som om monoteismens genes inte skulle ha kunnat undvara dessa tilldragelser. Man erinrar sig skaldens ord: "Was unsterblich im Gesang soll leben, muss im Leben untergehen."[1]

Till slut en anmärkning, som kommer med ett psykologiskt argument. En tradition, som vore grundad enbart på meddelelse, kunde inte få den tvångskaraktär som tillkommer de religiösa fenomenen. Den skulle bli åhörd, bedömd, eventuellt avvisad, liksom varje annan underrättelse utifrån, och den skulle aldrig kunna uppnå privilegiet av dispens från varje

[1] "Vad odödlighet i sång skall vinna
måste bort från livet svinna."

(Schiller: Die Götter Griechenlands.)

överensstämmelse med det logiska tänkandet. Den måste först ha genomgått ödet av bortträngning och vistelse i det omedvetna, om den vid sin återkomst skall kunna utöva så mäktiga verkningar och till den grad tvinga massorna in under sin förtrollning, som vi med förvåning och hittills utan förstående sett den religiösa traditionen göra. Och denna reflexion faller tungt i vågskålen när det gäller att övertyga oss om att sakerna verkligen har ägt rum så som vi sökt skildra dem, eller åtminstone ungefär så.

ANDRA DELEN.

Sammanfattning och upprepning.

Den nu följande delen av denna studie kan inte utan vidlyftiga kommentarer och ursäkter läggas fram inför offentligheten. Den är nämligen ingenting annat än en trogen och ofta ordagrann upprepning av den första delen, i många kritiska diskussioner förkortad, men förlängd med tillägg som avser problemet hur det judiska folkets speciella karaktär uppkom. Jag vet att ett sådant framställningssätt är lika olämpligt som okonstnärligt. Jag ogillar det själv obegränsat.

Varför jag inte har undvikit det? Svaret är för mig lätt att finna, men inte lätt att ge. Jag var inte i stånd att utplåna spåren av detta arbetes låt vara en smula ovanliga uppkomsthistoria.

I själva verket har det blivit skrivet två gånger. Först för några år sedan i Wien, där jag inte trodde att det någonsin skulle kunna publiceras. Jag beslöt att låta det ligga, men det plågade mig som en osalig ande, och jag fann på utvägen att göra loss två avsnitt från det hela och publicera dem i vår tidskrift Imago — det helas psykoanalytiska upptakt ("Moses en egyptier") och den därpå baserade historiska konstruktionen ("Om Moses var egyptier"). Resten, som innehöll det

egentligen anstötliga och farliga, tillämpningen på monoteismens genes och uppfattningen om religionens väsen överhuvudtaget, höll jag inne med, som jag trodde för alltid. Då kom i mars 1938 den oväntade tyska invasionen och tvang mig att lämna mitt hemland, men befriade mig också samtidigt från bekymret att min publikation skulle kunna framkalla ett förbud mot psykoanalys i ett land där den ännu var tillåten. Knappast anländ till England fann jag frestelsen oemotståndlig att framlägga min hemliga visdom för världen och började nu omarbeta studiens tredje del i anslutning till de bägge redan publicerade. Därmed var naturligtvis förknippad en partiell omgestaltning av materialet. Nu lyckades jag inte placera in allt mitt stoff i denna andra bearbetning, och å andra sidan kunde jag inte besluta mig för att helt ge upp de tidigare. På så vis tillkom den utvägen, att jag lät ett helt stycke av den första versionen oförändrat följas av den andra, varmed just nackdelen av vidlyftiga upprepningar följde.

Nu kunde jag visserligen trösta mig med den tanken, att de ämnen jag avhandlar i varje fall är så nya och betydelsefulla — alldeles bortsett från i vad mån min skildring av dem är riktig — att det inte kan vara någon skada skedd, om publiken därom får läsa samma sak två gånger om. Det finns saker som skall sägas mer än en gång och som inte kan upprepas nog ofta. Men det måste vara läsarens fria vilja som avgör om han vill stanna vid ämnet eller eventuellt återkomma till det. Man får inte lura sig till hans förnyade uppmärksamhet genom att i samma bok bjuda honom samma sak två gånger. Det är och förblir en oskicklighet, för vilken man måste ta

klandret på sig. En författares skaparkraft följer tyvärr inte alltid hans vilja; verket utfaller som det har lust och står ofta oberoende eller till och med främmande gentemot författaren.

a. Israels folk.

Om man är på det klara med att en metod som vår — där man av det historiska stoffet accepterar vad som passar en, men förkastar vad som inte duger, och dessutom fogar ihop de enstaka bitarna alltefter den psykologiska sannolikheten — inte ger någon garanti för att man hittar sanningen, så kan man med rätta fråga vad det överhuvudtaget skall tjäna till att företa sig ett dylikt arbete. Svaret åberopar sig på dess resultat. Om man betydligt sänker kraven på en historisk-psykologisk undersökning, så blir det kanhända möjligt att klara upp problem som alltid har tyckts värda att uppmärksammas och som till följd av färska händelser på nytt tränger sig på iakttagaren. Man vet att judarna av alla de folk, som under antiken bodde kring Medelhavsbäckenet, är det enda som ännu i dag fortfarande har bestånd till namn och väl även till sin folkkropp. Med exempellös motståndskraft har det trotsat olyckor och misshandel, utvecklat sina särskilda karaktärsdrag och därvid på köpet förvärvat sig alla andra folks hjärtliga avsky. Varifrån denna judarnas livsduglighet kommer och på vad vis deras karaktär sammanhänger med deras öden, den saken skulle man gärna vilja förstå litet mer av.

Man kan utgå från ett karaktärsdrag hos judarna, som behärskar deras förhållande till andra folk. Det är otvivel-

aktigt att de hyser synnerligen höga tankar om sig själva, att de anser sig förnämare, högre stående, överlägsna de andra, från vilka de också skiljer sig genom flera av sina seder.[1] Därvid är de besjälade av en speciell tillförsikt i livet, sådan man får genom att i hemlighet äga en kostbar skatt — en sorts optimism, ungefär vad de fromma kallar gudsförtröstan.

Vi känner nu till orsakerna till denna hållning, vi vet vari deras hemliga skatt består. De anser sig verkligen vara Guds utvalda egendomsfolk, tror sig stå honom särskilt nära, och det är detta som gör dem så stolta och förtröstansfulla. Ur säkra källor erfar vi att de redan på hellenismens tid var likadana, juden var alltså färdigstöpt redan då, och grekerna, bland vilka och tillsammans med vilka de levde, reagerade på deras egenart likadant som nutidens "värdfolk". Man skulle kunna säga att de reagerade som om också de trodde på det privilegium, som Israels folk gjorde anspråk på. Om man är en fruktad faders förklarade älsklingsbarn, behöver man inte förvåna sig över syskonens svartsjuka, och vartill denna svartsjuka kan leda visar mycket vackert den judiska sagan om Josef och hans bröder. Världshistoriens förlopp tycktes sedan verkligen bekräfta judarnas pretentioner, ty när sedan Gud behagade sända mänskligheten en Messias och frälsare, valde han honom återigen ur judarnas leder. De andra folken hade då haft all orsak att säga: de har verkligen haft rätt, de är Guds utvalda folk. Men i stället gick det så att frälsningen genom Jesus Kristus endast ännu mer förstärkte deras judehat, under det att judarna själva ju inte drog någon fördel

[1] Det fordom så vanliga skymfordet att judar är "spetälska" (Manetho) har väl innebörden av en projektion: "de håller sig så avskilda från oss som om vi vore spetälska".

av att de här ännu en gång blev särskilt gynnade, eftersom de inte erkände frälsaren.

På grundval av det tidigare anförda kan vi nu påstå, att det var mannen Moses som präglat judarna med detta för all framtid skickelsedigra drag. Han höjde deras självkänsla genom att försäkra dem att de var Guds utvalda folk, han ålade dem helgelse och tvang dem att skilja sig från andra folk. Inte som skulle de andra folken ha brustit i självkänsla. Precis som i dag höll sig också dåförtiden varje nation för bättre än alla de andra. Men judarnas självkänsla fick genom Moses en religiös förankring, den blev en del av deras religiösa tro. Genom sitt särskilt innerliga förhållande till sin gud förvärvade de andel i hans storhet. Och då vi vet att bakom den gud, som utvalde judarna och befriade dem ur Egypten, står Mosesgestalten, som uträttat just dessa ting och uppgett sig göra dem på hans uppdrag, så vågar vi säga: det var denne man Moses som skapade judarna. Det är honom detta folk kan tacka för sin seghet, men också för mycket av den fiendskap som det rönt och alltjämt röner.

b. **Den store mannen.**

Hur är det möjligt att en enskild människa kan utveckla en så utomordentlig aktivitet, att han av indifferenta individer och familjer förmår skapa ett folk, skänka detta dess definitiva karaktär och för årtusenden bestämma dess öde? Är inte ett sådant antagande ett återfall till den åskådning, ur vilken skaparmyterna och hjältesagorna framsprang, och till tider, under vilka historieskrivningen inte sysslade med annat än

att redogöra för enstaka personers, härskares och erövrares, handlingar och öden? Tendensen i nyare tid går snarare ut på att återföra mänsklighetshistoriens processer på oansenligare, allmänna och opersonliga moment, på de ekonomiska förhållandenas tvingande makt, på förändringarna i levnadssättet, på framstegen i bruket av material och verktyg, på vandringar föranledda av folkökning och klimatförändringar. Individerna spelar därvid ingen annan roll än den av exponenter eller representanter för massrörelser, vilka nödvändigtvis måste söka sig uttryck och därvid mer av en slump råkade välja just dessa personer därtill.

Det är alltigenom berättigade synpunkter, men de ger oss anledning att påminna om en betydelsefull diskrepans mellan vårt tankeorgans inställning och beskaffenheten hos den värld som det gäller för vårt tänkande att fatta. Vårt — låt vara tvingande — kausalbehov nöjer sig med *en* påvisbar orsak till varje process. Men i den yttre verkligheten är det nästan aldrig så; i stället förefaller varje händelse vara överdeterminerad, framstår som resultat av flera konvergerande orsaker. Förskräckt över händelseförloppets oöverskådliga komplikation tar vår forskning parti för ett sammanhang gentemot ett annat och uppställer motsatser, som inte existerar utan som bara kunnat uppkomma genom att man ryckt lös dem ur mer omfattande samband.[1] När vi alltså vid under-

[1] Jag protesterar dock mot den missuppfattningen, att jag därmed skulle vilja ha sagt, att världen är så komplicerad att varje påstående som man uppställer någonstans måste stöta på ett stycke av sanningen. Nej, vårt tänkande har bevarat friheten att finna på orsaksförhållanden och sammanhang som saknar varje motsvarighet i verkligheten, och det skattar uppenbarligen denna gåva mycket högt, eftersom det både inom och utom vetenskapen gör så rikligt bruk därav.

sökning av ett bestämt fall finner en enskild persons allt överskuggande inflytande bevisat, så behöver vårt samvete inte förehålla oss att vi med detta antagande gett läran om de allmänna och opersonliga faktorernas betydelse ett slag i ansiktet. I princip finns det rum för bäggedera. Vid monoteismens genes kan vi visserligen inte påvisa något annat yttre moment än det redan omnämnda, att denna genes är förknippad med uppkomsten av intima relationer mellan olika nationer och med uppbyggandet av ett stort världsvälde.

Vi bevarar alltså åt den "store mannen" hans ställning i orsakernas kedja eller snarare deras nätverk. Men det lär kanske inte vara alldeles meningslöst att fråga under vilka villkor vi kan utdela en sådan hederstitel. Vi är överraskade att finna att det inte är så alldeles lätt att besvara denna fråga. En första formulering — det kan vi, när en människa i särskilt hög grad äger de egenskaper vi uppskattar högt — är uppenbarligen i alla avseenden oriktig. Skönhet och muskelstyrka exempelvis, hur avundade dessa egenskaper än må vara, skänker inte något anspråk på "storhet". Det måste alltså vara andliga kvaliteter, psykiska och intellektuella företräden. Inför de senare gör vi den invändningen, att vi om en människa, som har utomordentliga kunskaper på ett bestämt område, dock inte fördenskull utan vidare skulle använda benämningen en stor man. Säkert inte om en mästare i schackspel eller en virtuos på ett musikinstrument, och inte heller gärna om en utmärkt konstnär eller forskare. I sådana fall säger vi hellre att han är en stor diktare, målare, matematiker eller fysiker, en banbrytare på det ena eller andra verksamhetsfältet, men vi sparar på det erkännandet att han

är en stor man. Om vi utan betänkande förklarar t. ex. Goethe, Leonardo da Vinci eller Beethoven för stora män, så måste det vara något annat som driver oss än enbart beundran för deras storartade skapelser. Om det inte vore för just sådana exempel, så skulle man sannolikt komma på den idén att säga, att namnet ”en stor man” företrädesvis är reserverat för handlingens män, alltså erövrare, fältherrar, härskare, till erkännande av storheten i deras verk och styrkan i den makt som utgått från dem. Men också detta är otillfredsställande och vederläggs helt av att vi utdömer så många ovärdiga personer, vilkas verkan på samtid och eftervärld dock inte kan bestridas. Inte heller framgång kan man ta som kriterium på storhet, när man betänker hur många stora män som i stället för att lyckas har gått under i den djupaste olycka.

Så kommer man fram till det provisoriska avgörandet, att det inte lönar sig att söka efter något entydigt bestämt innehåll i begreppet ”stor man”, och att detta endast är ett tämligen löst tillämpat och tämligen godtyckligt utdelat erkännande av vissa mänskliga egenskapers överdimensionering, detta med en viss reminiscens från den ursprungliga innebörden hos ordet ”stor”. Också får vi ju säga oss att vi inte så mycket intresserar oss för den store mannens väsen som för frågan hur han påverkar sina medmänniskor. Men vi skall göra denna undersökning så kort som möjligt, eftersom den hotar att föra oss långt bort från vårt mål.

Låt oss alltså enas om att den store mannen påverkar sina medmänniskor på två vägar, genom sin personlighet och genom den idé han går i bräschen för. Denna idé kan fram-

häva en gammal önskefantasi hos massorna eller visa dem ett nytt mål eller på ännu andra sätt dra in massan under sin trollmakt. Någon gång — och detta är säkert det ursprungligare fallet — verkar enbart personligheten, och idén spelar en rätt underordnad roll.[1] Varför den store mannen överhuvudtaget kommer att få någon betydelse, det står hela tiden alldeles klart för oss. Vi vet att den mänskliga massan har ett starkt behov efter en auktoritet att beundra, böja sig för, behärskas och eventuellt även misshandlas av. Ur individens psykologi har vi erfarit, varifrån detta massans behov kommer. Det är längtan efter fadern, som alltsedan barndomen finns hos varje människa, längtan efter samme fader, som sagans hjälte berömmer sig över att ha besegrat. Och nu går det kanske upp för oss att alla de drag vi utrustar den store mannen med i själva verket är fadersdrag, och att det är denna överensstämmelse som faktiskt utgör den store mannens av oss förgäves sökta verkliga väsen. Tankarnas bestämdhet, viljans styrka, handlingarnas tyngd hör till bilden av fadern, men framför allt också den store mannens självständighet och oberoende, hans gudomliga bekymmerslöshet som kan stegras ända till hänsynslöshet. Man måste beundra honom, man kan lita på honom, men man kan inte låta bli att också frukta honom. Vi hade bort ta intryck av ordalydelsen, ty vem annan än fadern kan väl i barndomen ha varit "den store mannen"?

Utan tvivel var det en mäktig fadersfigur, som i Moses'

[1] Så t. ex. i den store Napoleons fall. Han var visserligen arvtagare till revolutionen, men han hade personligen inte tagit mer av dess idéer i sin tjänst än vad som exempelvis åkallas i Marseljäsen: "Le jour de gloire est arrivé" och där bakom trotset mot "la tyrannie".

gestalt nedlät sig till de stackars judiska dagsverkarna för att försäkra dem att de var hans älskade barn. Och inte mindre överväldigande måste föreställningen om en enda, evig, allsmäktig gud ha verkat på dem, en gud som inte fann dem för ringa att sluta förbund med och som lovade att sörja för dem, om de förblev hans dyrkan trogna. Sannolikt blev det ingen lätt sak för dem att hålla mannen Moses' bild åtskild från hans guds, och däri låg en riktig aning, ty Moses kan gott ha tillskrivit sin gud vissa av sina egna karaktärsdrag, såsom häftigheten och obönhörligheten. Och när de så en dag dräpte denne sin store man, så upprepade de bara en ogärning som i urtiden som lag hade riktat sig mot den gudomlige konungen och vilken, som vi vet, gick tillbaka på en vida äldre förebild.

När å ena sidan den store mannens gestalt på detta sätt vuxit till gudomliga mått, så är det å andra sidan tid att erinra oss att också fadern en gång var barn. Den stora religiösa idé, som mannen Moses företrädde, var enligt vår skildring inte hans egendom; han hade övertagit den från sin konung Ikhnaton. Och denne, vars storhet som religionsstiftare är otvetydigt omvittnad, följde kanske impulser som han fått genom sin mor eller på andra vägar — från närmare eller avlägsnare delar av Asien.

Längre kan vi inte följa orsakskedjan, men om vi har skildrat dessa första länkar riktigt, så har den monoteistiska idén som en bumerang vänt tillbaka till det land varifrån den ursprungligen kommit. Det tycks därmed vara ofruktbart att vilja konstatera de förtjänster en enskild människa inlagt om en ny tanke. Uppenbarligen har många medverkat till dess

utveckling och gett bidrag till den. Å andra sidan vore det en uppenbar orätt att vilja bryta av orsakskedjan just vid Moses och därmed förbigå vad hans efterträdare och fullföljare, de judiska profeterna, gjort. Monoteismens sådd hade slagit fel i Egypten. Så hade också kunnat ske i Israel, när folket väl skakat av sig den besvärliga och anspråksfulla religionen. Men ur det judiska folket uppstod gång på gång män som blåste nytt liv i den förbleknande traditionen, förnyade Moses' maningar och krav, och som inte vilade förrän det förlorade var återställt. Under månghundraårig ständig strävan och slutligen genom två stora reformer, den ena före och den andra efter den babyloniska fångenskapen, fullbordades folkguden Jahves omvandling till den gud, vars dyrkan Moses hade påtvungit judarna. Och det är ett bevis för en särskild psykisk jordmån hos den massa, som utvecklats till det judiska folket, att den kunde framalstra så många män beredda att påta sig Mosesreligionens mödor i utbyte mot utvaldhetens belöning och kanske även andra premier av liknande slag.

c. **Framsteget i andlighet.**

För att hos ett folk framkalla varaktiga psykiska verkningar räcker det uppenbarligen inte att försäkra det att det är utvalt av Gud. Man måste också på något sätt bevisa detta, om det skall kunna tro därpå och dra konsekvenserna ur denna sin tro. I Mosesreligionen tjänade uttåget ur Egypten som detta bevis; Gud eller i hans namn Moses tröttnade inte att åberopa sig på detta ynnestbevis. Passahfesten instiftades

för att fixera minnet av denna tilldragelse, eller snarare fyllde man en redan existerande fest med denna erinring som innehåll. Men det var dock bara en erinring, uttåget tillhörde en dunkel forntid. I samtiden var tecknen på Guds ynnest ganska sparsamma, och folkets öden tydde snarare på hans onåd. Primitiva folk brukar avsätta eller rentav straffa sina gudar, när de inte fyller sin plikt att tillförsäkra dem seger, lycka och detta livets goda. Konungar har i alla tider behandlats som gudarna; däri bekräftas en gammal identitet, deras uppkomst ur gemensamma rötter. Också moderna folk brukar alltså fördriva sina konungar, när deras regerings glans störs av nederlag med ty åtföljande förlust av land och egendom. Men varför Israels folk endast alltmer underdånigt höll fast vid sin gud, ju sämre han behandlade dem, det är ett problem som vi tills vidare måste lämna i fred.

Det kan ge oss impulsen att undersöka, om Mosesreligionen inte hade gett folket något annat än en höjning av självkänslan genom medvetandet om att vara utvalt av Gud. Och nästa moment är verkligen lätt funnet. Religionen skänkte judarna också en långt mer storstilad gudsföreställning, eller som det krassare kan uttryckas: föreställningen om en mer storstilad gud. Den som trodde på denne gud hade på sätt och vis andel i honom och kunde känna sig själv upphöjd. Det är inte alldeles självklart för en otrogen, men kanske förstår man det lättare om man tänker på hur vid ett uppror i ett främmande och osäkert vordet land britten känner en upplyftande känsla, som en person från någon kontinental småstat totalt saknar. Britten räknar nämligen med att hans regering kommer att skicka i väg ett krigsfartyg, om någon kröker

ett hår på hans huvud, och att de upproriska mycket väl vet detta; småstaten däremot har inte något krigsfartyg alls. Stoltheten över det brittiska imperiets storhet har alltså också en rot i medvetandet om den större säkerhet och det skydd, som den enskilde britten åtnjuter. Med föreställningen om en större gud kan det vara på liknande sätt, och då man svårligen lär kunna göra anspråk på att assistera Gud i förvaltningen av denna världen, så flyter stoltheten över hans storhet samman med känslan av att vara utvald.

Bland Mosesreligionens föreskrifter finns det en, som är betydelsefullare än man först inser. Det är förbudet mot att göra sig beläten av Gud, alltså tvånget att dyrka en gud som man inte kan se. Vi förmodar att Moses i denna punkt överbjudit Atonreligionen i stränghet; kanske ville han bara vara konsekvent, och hans gud hade i så fall varken namn eller anlete, kanske var det en ny åtgärd mot magiska missbruk. Men om man antog detta förbud, måste det utöva en genomgripande verkan. Ty det betydde att man tillbakasatte den sinnliga iakttagelsen till förmån för en föreställning som måste kallas abstrakt, alltså en andlighetens triumf över sinnligheten, strängt taget en driftförsakelse med en sådans nödvändiga psykologiska följder.

För att kunna sätta tro till vad som inte vid första anblicken förefaller klart måste man här dra sig till minnes andra processer av liknande art i den mänskliga kulturens utveckling. Den tidigaste och kanske den viktigaste bland dessa upplöser sig i urtidens dunkel, men dess förvånansvärda verkningar nödgar oss att postulera den. Hos våra barn, hos neurotikerna bland de vuxna och hos de primitiva

folken finner vi det själsliga fenomen, som vi betecknar som tron på tankens allmakt. För vårt omdöme är denna tro en överskattning av den verkan, som våra själsliga, här intellektuella, akter kan utöva till förändrande av yttervärlden. I grund och botten vilar ju all magi, föregångaren till vår teknik, på denna förutsättning. All ordens trollmakt hör också hit liksom övertygelsen om den makt som är förknippad med kunskapen om och uttalandet av ett namn. Vi antar att "tankens allmakt" är ett uttryck för mänsklighetens stolthet över att ha utbildat språket, som ju medförde ett så utomordentligt uppsving för de intellektuella färdigheterna. Nu öppnade sig nämligen andlighetens nya värld, i vilken föreställningar, erinringar och slutledningar blev avgörande, i motsats till de lägre själsprocesserna, vilkas innehåll utgjordes av sinnesorganens omedelbara iakttagelser. Det var säkert en av de viktigaste etapperna på människoblivandets väg.

Vida konkretare är en annan process från senare tid. Under inverkan av yttre faktorer, som vi här inte behöver avhandla och som delvis inte heller är tillräckligt kända, hände det att den matriarkaliska samhällsordningen avlöstes av den patriarkaliska, varmed naturligtvis följde en omvälvning av rättsförhållandena. Man tror sig ännu spåra en efterklang av denna revolution i Aiskylos' Orestien. Men denna övergång från moder till fader betecknar samtidigt en andlighetens seger över sinnligheten, alltså ett kulturframsteg, ty moderskapet är något som kan konstateras genom våra sinnens vittnesbörd, under det att faderskapet alltid är ett antagande uppbyggt på en slutledning och en förutsättning. Det parti-

tagande, som sätter tankeprocessen högre än den sinnliga iakttagelsen, visar sig vara ett skickelsedigert steg.

Vid någon tidpunkt mellan dessa bägge steg togs ett tredje, som visar den största släktskapen med det vi här studerar i religionshistorien. Människan fann sig föranlåten att överhuvudtaget erkänna tillvaron av "andliga" makter, d. v. s. sådana som inte kan iakttas med sinnena, speciellt synen, men som ändå ger upphov till otvivelaktiga och till och med starka verkningar. Om vi vågar lita på språkets vittnesbörd, så var det den i rörelse stadda luften, som utgjorde förebilden till anden, ty anden lånar sitt namn från vindfläkten (*animus, spiritus,* hebreiska *ruach,* fläkt). Därmed gav sig också upptäckten av själen såsom den andliga principen inom individen. Vid iakttagelser återfann man den i rörelse stadda luften i människans andedräkt, som upphör med döden; än i dag ger den döende upp anden. Men härmed stod andarnas rike öppet för människan; den själ hon upptäckt hos sig själv var hon nu beredd att tillskriva hela den övriga naturen. Hela världen blev besjälad, och vetenskapen som kom så mycket senare hade fullt upp att göra med att avbesjäla vissa delar av världen, ett värv som den än i dag inte är fullt färdig med.

Genom det mosaiska förbudet lyftes Gud upp på en högre andlig nivå, och vägen öppnades för ytterligare omdaningar av gudsföreställningen, om vilka vi i det följande skall tala. Men först skall vi syssla med en annan verkan därav. Alla sådana andliga framsteg har den effekten att stegra människans självkänsla och göra henne stolt, så att hon känner sig överlägsen de andra människorna som förblivit bundna

av det sinnliga. Vi vet att Moses hade skänkt judarna den stolta känslan att vara ett utvalt folk; genom att Gud förandligades fick folkets hemliga skatt ett nytt och värdefullt tillskott. Judarna bevarade sin inriktning på andliga intressen, och folkets politiska olyckor lärde dem att till fulla värdet uppskatta den enda egendom det fått ha kvar, skrifterna. Omedelbart efter förstöringen av templet i Jerusalem under Titus utbad sig rabbi Jochanan ben Sakkai tillstånd att få öppna den första thoraskolan i Jabne. Det var alltjämt den heliga skrift och de andliga mödorna kring denna, som höll samman det söndersplittrade folket.

Så mycket är allbekant och allmänt erkänt. Vad jag velat tillägga är endast, att denna karakteristiska utveckling av judarnas egenart inleddes genom Moses' förbud mot att dyrka Gud i någon synlig gestalt.

Det företräde, som judarna under tvåtusen år skänkt andliga strävanden, hade naturligtvis sina verkningar; därmed lades kapson på den råhet och den böjelse för våld, som brukar uppkomma hos folk som har muskelkraftens utveckling till ideal. Någon sådan harmoni mellan själs- och kroppsutveckling, som det grekiska folket uppnådde, fick judarna aldrig del av. I valet mellan bådadera tog de åtminstone bestämd ställning.

d. **Driftförsakelsen.**

Det är inte självklart och kan inte utan vidare inses, varför ett framsteg i andlighet, ett tillbakasättande av sinnligheten, skall höja självkänslan hos en person eller ett folk. Det tycks

förutsätta en bestämd värdeskala och dessutom en annan person eller instans, som handhar denna skala. För att utreda frågan vänder vi oss till ett analogt fall ur individens psykologi, som vi lyckats begripa.

Om hos en människa detet reser ett driftanspråk av erotisk eller aggressiv natur, så är det enklaste och naturligaste att jaget, som förfogar över tänkande och muskelapparat, genom en aktion tillfredsställer detta anspråk. Denna drifttillfredsställelse uppfattas av jaget som lust, liksom otillfredsställelsen utan tvivel skulle ha blivit en källa till olust. Nu kan det fallet inträffa, att jaget låter bli denna drifttillfredsställelse av hänsyn till yttre hinder, nämligen om det finner att ifrågavarande aktion skulle framkalla allvarlig fara för jaget. Att på så vis avstå från tillfredsställelse, alltså en driftförsakelse på grund av yttre hinder eller som vi säger på grund av lydnad mot realitetsprincipen, är aldrig lustbetonat. Driftförsakelsen skulle ha till följd en varaktig olustspänning, om det inte lyckades att genom energiomflyttningar nedsätta själva driftstyrkan. Men driftförsakelsen kan också framtvingas av andra och, som vi med rätta kallar dem, *inre* orsaker. Under loppet av individens utveckling flyttas en del av yttervärldens hämmande makter in i jaget, och inom detta utbildas en instans som ställer sig iakttagande, kritiserande och förbjudande gentemot den övriga delen av jaget. Vi kallar denna nya instans för *överjaget*. Från denna stund har jaget att, innan det verkställer den drifttillfredsställelse som detet kräver, ta hänsyn inte bara till yttervärldens faror utan också till överjagets invändningar, och hädanefter kommer det alltså allt oftare att ha skäl att låta drifttillfredsställelsen

vara. Men under det att driftförsakelsen av yttre orsaker endast är olustbetonad, har försakelsen av inre orsaker, av lydnad mot överjaget, en annan ekonomisk verkan. Den medför utom den oundvikliga olusten och en lust för jaget, en sorts surrogattillfredsställelse. Jaget känner sig upplyft, det känner stolthet över driftförsakelsen som över en värdefull prestation. Mekanismen för denna lusts uppkomst tror vi oss förstå. Överjaget är efterträdare till och representant för föräldrarna (*och* uppfostrarna), som haft uppsikt över individens handlingar under dess första levnadsperiod; det fortsätter dessas funktioner i nästan oförändrad form. Det håller jaget i ständigt beroende och utövar ett ständigt tryck på detsamma. Jaget är helt och hållet som i barndomen ängsligt inställt på att inte riskera överhetens kärlek, det känner dess uppskattning som en befrielse och en tillfredsställelse, dess förebråelser som samvetskval. När jaget bragt överjaget det offer, som en driftförsakelse innebär, väntar det sig som belöning därför att bli högre älskat av överjaget. Medvetandet om att förtjäna denna kärlek känner det som stolthet. Vid den tid, då denna auktoritet ännu inte hade inordnats som överjag, kunde relationen mellan hotande kärleksförlust och driftkrav vara densamma. Det uppkom en känsla av säkerhet och tillfredsställelse, så ofta man av kärlek till föräldrarna åstadkommit en driftförsakelse. Denna behagliga känsla kunde inte anta den egendomligt narcistiska egenarten hos stoltheten, förrän auktoriteten själv hade flyttats in och omskapats till att bli en del av jaget.

Vad har denna utredning av tillfredsställelsen vid driftförsakelse att ge oss, när det gäller att förstå de processer, som

vi önskar studera — självkänslans stegring vid framsteg i andlighet? Skenbart mycket litet. Förhållandena ligger helt annorlunda till. Det är inte fråga om någon driftförsakelse, och det förekommer heller inte någon annan person eller instans, för vars skull offret görs. Påståendet nummer två börjar man dock genast betvivla. Man kan säga att det är den store mannen som är just den auktoritet för vars skull man gör prestationen, och då den store mannens egen verkan baserar sig på hans likhet med fadern, får man inte förvåna sig om det är han som i masspsykologien spelar rollen av överjag. Det skulle alltså också gälla om den store mannen Moses i hans förhållande till judarna. Men i den andra punkten kan man inte riktigt få fram någon analogi. Framsteget i andlighet består i att man tar parti mot den direkta sinnliga iakttagelsen och för de så kallade högre intellektuella processerna, alltså erinringar, reflexioner, slutledningar, att man t. ex. bestämmer att faderskapet är viktigare än moderskapet, ehuru det inte liksom detta kan direkt bevisas med sinnenas vittnesbörd, och att därför barnet skall bära faderns namn och ta arv efter honom. Eller: vår gud är störst och mäktigast, fastän han är osynlig som stormen och själen. Att avvisa ett sexuellt eller aggressivt driftanspråk förefaller vara något därifrån alldeles artskilt. Vidare kan man för många framsteg i andlighet, t. ex. vid faderrättens seger, alls inte påvisa någon auktoritet som ger måttstocken för vad som skall betraktas som högre. Fadern kan det i detta fall inte vara, ty han är ju ingen auktoritet förrän detta framsteg är fullbordat. Man står alltså inför det fenomenet, att i mänsklighetens utveckling sinnligheten småningom övermannas av and-

ligheten och att människorna genom varje sådant framsteg erfar en stolt och upplyftande känsla. Men man kan inte alls säga varför det skall vara på det viset. Senare inträffar också att andligheten själv besegras av de så gåtfulla känsloföreteelser som hör tron till. Här har vi det berömda *credo quia absurdum,* och även den som åstadkommit detta betraktar det som en prestation av rang. Kanske är det gemensamma för alla dessa psykologiska situationer något annat. Kanske människan bara kallar det högt som hon finner svårast, och kanske hennes stolthet bara är narcism stegrad genom medvetandet att ha övervunnit en svårighet.

Dessa funderingar är visserligen föga fruktbara och man kunde tycka att de alls inte har något att göra med vår undersökning av vad som betingat den judiska folkkaraktären. Det vore bara fördelaktigt för oss, men ett visst samband med vårt problem förråder sig dock i ett faktum som senare kommer att sysselsätta oss ännu mer. Den religion, som börjat med att förbjuda bilder av Gud, utvecklar sig under århundradenas lopp alltmer till att bli en driftförsakelsens religion. Inte som skulle den fordra sexuell avhållsamhet, den nöjer sig med en märklig inskränkning i den sexuella friheten. Men Gud blir alldeles upphöjd över all sexualitet och gjord till idealet av etisk fullkomlighet. Nu är etik driftinskränkning. Profeterna tröttnar inte att erinra om att Gud inte begär något annat av sitt folk än rättskaffens och dygdig livsföring, alltså avhållsamhet från all drifttillfredsställelse, vilken ju också av vår nutida moral fördöms som något lastbart. Och till och med budet att tro på Gud tycks komma en smula i bakgrunden bakom dessa etiska kravs allvar. Därmed tycks

driftförsakelsen spela en betydande roll i denna religion, även om den inte framträder från början.

Men här är det på sin plats med en invändning som skall undanröja ett missförstånd. Även om det kan se ut som om driftförsakelsen och den därpå baserade etiken inte hör till religionens väsentliga innehåll, så är den dock till ursprunget på det intimaste förknippad med den. Totemismen, den första sorts religion vi känner till, medför som oumbärliga inslag i sitt system ett antal påbud och förbud, vilka naturligtvis inte betyder annat än driftförsakelse: dyrkan av totem, inklusive förbudet att skada eller döda totem; exogami, alltså tvånget att försaka de lidelsefullt åtrådda mödrarna och systrarna i horden; slutligen jämlikheten i rättigheter för alla medlemmar av brödraförbundet, alltså en inskränkning av böjelsen till våldsverkan och rivalitet mellan dem. Dessa bestämmelser måste vi betrakta som första början till en sedlig och social organisation. Det undgår oss inte, att två olika motiveringar här gör sig gällande. De bägge första förbuden verkar i enlighet med den undanröjde faderns tendens och fortsätter så att säga hans maktutövning, det tredje budet — det om förbundsbrödernas likaberättigande — har ingenting att göra med faderns vilja utan får sitt berättigande ur nödvändigheten att varaktigt bevara den nya ordning, som inträtt efter faderns död. Eljest skulle ju ett återfall till det forna tillståndet bli oundvikligt. Här skiljer sig de sociala buden från de andra, vilka — kan vi säga — direkt härstammar ur religiösa relationer.

Under den mänskliga individens utveckling upprepas det väsentliga i denna process i stark förkortning. Också här är

det föräldrarnas auktoritet, huvudsakligen den oinskränkt straffhotande faderns, som uppmanar barnet till driftförsakelser och bestämmer vad som är tillåtet eller förbjudet. Vad som för barnet heter "snällt" och "styggt" blir senare, när samhälle och överjag trätt i föräldrarnas ställe, kallat "gott" och "ont", dygd och synd, men det är alltjämt ett och detsamma, driftförsakelse på grund av trycket från den auktoritet som ersätter och fortsätter faderns.

Dessa insikter fördjupas ytterligare, när vi tar oss för att undersöka det märkvärdiga begreppet helighet. Vad är det egentligen som för oss framstår som "heligt" framför sådant som vi uppskattar och finner viktigt eller betydelsefullt? Å ena sidan är det heligas samband med det religiösa omisskännligt, det framhävs med största eftertryck; allt religiöst är heligt, det är faktiskt kärnan i det heliga. Å andra sidan grumlas detta omdöme av att det görs så många försök att ta karaktären av helighet i anspråk för andra saker: personer, institutioner, förrättningar, som har föga med religion att göra. Dessa strävanden tjänar tydligt vissa tendenser. Låt oss utgå från det förbud som så oupplösligt hänger samman med det heliga. Det heliga är uppenbarligen något som inte får beröras. Ett heligt förbud är mycket starkt känslobetonat, men saknar egentligen rationell motivering. Ty varför skulle det t. ex. vara ett så särskilt svårt brott att begå incest med dotter eller syster, så mycket värre än varje annat sexualumgänge? Frågar man efter en sådan motivering, så får man säkert höra att alla våra känslor uppreser sig däremot. Men det betyder bara att man håller förbudet för självklart och är ur stånd att motivera det.

Tomheten i en sådan förklaring är lätt nog att påvisa. Det som påstås såra våra heligaste känslor, det var inom härskarfamiljerna hos de gamla egyptierna och andra antikens folk allmän sed, man kan nästan säga helig sedvänja. Det var självfallet, att Farao tog sin syster till sin första och förnämsta hustru, och faraonernas sentida efterföljare, de grekiska ptoleméerna, var inte sena att ta efter denna förebild. Därav ser det snarare ut som om incesten — i detta fall mellan bror och syster — var ett privilegium förbjudet för vanliga dödliga och förbehållet gudarnas ställföreträdare konungarna, liksom ju också de grekiska och germanska sagornas värld inte tar någon anstöt av sådana incestuösa förhållanden. Man kan förmoda, att den ängslighet med vilken vår högadel ännu vaktar jämbördigheten i äktenskapen är en rest av detta gamla privilegium, och man kan konstatera att i dagens Europa, till följd av denna under många generationer drivna inavel inom de högsta samhällsskikten, endast regerar medlemmar av ett par familjer.

Påpekandet om incesten bland gudar, konungar och heroer bidrar också att vederlägga ett annat försök att förklara incestfruktan som något biologiskt, en dunkel vetskap om inavelns skadlighet. Det är ju inte ens nu bevisat att inavel medför någon risk för skada på avkomman, och så mycket mindre kan ju de primitiva folken ha vetat om någon sådan risk och reagerat mot den. Osäkerheten i gränserna mellan tillåtna och förbjudna led talar också mot antagandet om någon ”naturlig känsla” som grundval för incestfruktan.

Vår konstruktion av urhistorien tvingar oss till en annan förklaring. Budet om exogami, vars negativa uttryck ju

incestfruktan är, var faderns vilja och kvarlevde efter hans död som fortsättning av denna vilja. Därur härrör styrkan i dess känslobetoning och omöjligheten att ge det någon rationell motivering — alltså dess helighet. Vi väntar med tillförsikt att alla andra heliga förbud om de undersöktes skulle visa detsamma som i fallet incestfruktan, nämligen att det heliga ursprungligen inte är något annat än fortsättningen av urfaderns vilja. Därmed skulle också falla ljus över den hittills obegripliga ambivalensen i de ord, som skall uttrycka begreppet helighet. Det är samma ambivalens som behärskar förhållandet till fadern överhuvudtaget. "*Sacer*" betyder inte bara helig, invigd, utan också något som bara kan översättas med "fördömd", "avskyvärd" ("*auri sacra fames*"). Men faderns vilja var inte bara något som man inte fick röra vid och som måste högt äras, utan också något man ryste inför, emedan därifrån utgick kravet på sträng driftförsakelse. När vi hör att Moses "helgade" sitt folk genom att införa omskärelseseden, så förstår vi nu den djupa innebörden häri. Omskärelsen är en symbolisk ersättning för den kastration, varmed urfadern en gång i oinskränkt maktfullkomlighet hade hotat sina söner, och den som antog denna symbol visade därmed att han var berdd att underkasta sig faderns vilja, även om denne pålade honom de smärtsammaste offer.

För att återvända till etiken, kan vi avslutningsvis tillägga: en del av dess föreskrifter kan rationellt rättfärdigas genom nödvändigheten att avgränsa gemenskapens rättigheter gentemot individen, individens rättigheter gentemot samhället och individernas rättigheter inbördes. Men det hos etiken som

tycks oss storartat, hemlighetsfullt och på något mystiskt vis självklart, det lånar dessa egenskaper från sitt samband med religionen, sin härkomst ur faderns vilja.

e. Religionens sanningshalt.

Vi fattiga i anden, hur avundsvärda finner vi inte de forskare som är övertygade om existensen av ett högsta väsen? För denne store ande erbjuder världen inga problem, eftersom han själv skapat den och alla dess inrättningar. Hur omfattande, uttömmande och slutgiltiga är inte de troendes läror i jämförelse med de besvärliga, bedrövliga och styckevisa förklaringsförsök, som är det yttersta vi andra förmår åstadkomma! Den gudomlige ande, som själv är idealet av mänsklig fullkomlighet, har i människorna inplantat kunskapen om detta ideal och tillika behovet att anpassa sin natur till likhet med detta ideal. De känner omedelbart vad som är högre och ädlare eller lägre och simplare. Deras känsloliv är inställt alltefter deras tillfälliga avstånd från idealet. De känner sig särdeles tillfredsställda när de befinner sig i dess närhet, i perihelium, och de straffas av svår olust när de, i aphelium, avlägsnat sig från det. Allt detta är så enkelt och så orubbligt fastställt. Vi kan bara beklaga, när vissa livserfarenheter och iakttagelser gör det omöjligt för oss att anta hypotesen om ett sådant högsta väsen. Som om världen inte ändå hade gåtor nog, får vi den nya uppgiften att förstå, hur dessa andra människor kunnat komma till att tro på detta

gudomliga väsen och varifrån denna tro hämtar sin oerhörda, "förnuft och vetenskap" överväldigande makt.

Låt oss återvända till det blygsammare problem, som hittills sysselsatt oss. Vi ville förklara, varifrån det judiska folket fått sin speciella karaktär, som sannolikt också är vad som möjliggjort dess fortbestånd ända till våra dagar. Vi fann, att det var mannen Moses som präglade denna karaktär genom att ge judarna en religion, som till den grad höjde deras känsla att de trodde sig överlägsna alla andra folk. De höll sig sedan uppe genom att hålla sig avskilda från de andra. Blodblandningar störde därvid föga, ty det som sammanhöll dem var ett ideellt moment, det gemensamma ägandet av vissa intellektuella och emotionella egendomar. Mosesreligionen fick denna verkan, emedan den 1) lät folket få del i storheten hos en ny gudsföreställning, 2) förklarade folket för utvalt av denne store gud och förutbestämt till bevisen på hans särskilda ynnest, 3) påtvang folket ett framsteg i andlighet, som, i och för sig viktigt, nog dessutom också öppnade vägen till en uppvärdering av det intellektuella arbetet och till ytterligare driftförsakelser.

Detta är vårt resultat, och ehuru vi inte vill ta tillbaks någon del därav, kan vi ändå inte dölja för oss att det på något vis är otillfredsställande. Orsaken täcker så att säga inte verkan, det faktum vi önskar förklara förefaller vara av en helt annan storleksordning än allt som vi hittar till förklaring. Kan det vara möjligt att alla våra undersökningar hittills inte uppdagat den riktiga motiveringen, utan bara på sätt och vis ett ytskikt, under vilket ett annat högst betydelsefullt moment ännu väntar på att upptäckas? Så utomordent-

ligt komplicerade som alla orsaksförhållanden i liv och historia är, måste man vara beredd på något dylikt.

Denna djupare motivering skulle vi i så fall kunna komma åt via en bestämd punkt i det föregående. Mosesreligionen har inte utövat sin verkan omedelbart utan på ett säreget indirekt vis. Det betyder inte att den inte verkat själv och att den behövt långa tider och århundraden för att utveckla sin fulla verkan, ty så mycket faller av sig självt när det är fråga om utformandet av en folkkaraktär. Utan vår inskränkning gäller ett faktum som vi hämtat från den judiska religionshistorien, eller om man så vill lagt in i den. Vi har sagt, att det judiska folket efter en viss tids förlopp åter kastade av sig Mosesreligionen — om detta skedde helt och hållet eller om en del av dess föreskrifter bibehölls, kan vi inte avgöra. Med det antagandet, att Jahvereligionen under den långa tiden för Kanaans erövring och striden med dess invånare inte väsentligt skilde sig från dyrkan av de andra Baalim, står vi på historisk grund trots alla senare tendensers ansträngningar att beslöja detta sakförhållande. Men Mosesreligionen hade inte spårlöst gått under, en sorts erinring av den hade stannat kvar, fördunklad och vanställd, möjligen hos enstaka medlemmar av prästkasten stödd på gamla uppteckningar. Och det var denna tradition om en stor forntid, som så att säga fortfor att verka i bakgrunden, småningom fick allt större makt över sinnena och slutligen lyckades förvandla guden Jahve till Moses' gud, varmed Moses' många århundraden tidigare instiftade och sedan övergivna religion åter väcktes till liv.

I ett tidigare avsnitt av detta arbete har vi nämnt, vilket antagande som förefaller oavvisligt, om vi skall kunna förstå en dylik prestation av traditionen.

f. Det bortträngdas återkomst.

Det finns nu en hel mängd liknande processer bland dem, som vi lärt känna vid det analytiska utforskandet av själslivet. En del av dem kallar man patologiska, andra räknar man in under det normalas mångfald. Men det har inte så stor betydelse, ty gränserna mellan dessa bägge områden är inte skarpa, mekanismerna är i stor utsträckning desamma, och det är långt viktigare om förändringarna i fråga tilldrar sig inom jaget självt eller om de uppträder som främlingar för detta, i vilket senare fall de kallas symtom. Ur materialets rikedom väljer jag först några fall, som har med karaktärsutvecklingen att göra. Den unga flickan har ställt sig i den mest avgjorda motsättning till sin mor, odlat alla de egenskaper som modern saknat och undvikit allt som erinrat om henne. Vi kan tillägga, att hon i späd ålder liksom varje annat flickebarn företagit en identifikation med modern och nu energiskt värjer sig mot denna. Men när en dag denna flicka själv gifter sig, själv blir kvinna och mor, skall vi inte bli förvånade över att finna att hon börjar bli alltmer lik sin hatade mor, tills hon slutligen tydligt och klart återställt den förut övervunna modersidentifikationen. Detsamma händer också med pojkar, och till och med den store Goethe, som under sina geniala yngre år säkerligen ringaktat sin stele och

pedantiske fader, utvecklade vid högre ålder drag som hörde till faderns karaktärsbild. Ännu mer iögonfallande kan resultatet bli, där motsatsen mellan de bägge personerna är ännu större. En ung man som ödet låtit växa upp bredvid en oduglig fader, utvecklade sig till en början honom till trots till en duktig, tillförlitlig och hederlig människa. På livets middagshöjd slog hans karaktär om, och han förhöll sig från denna tid alldeles så som om han tagit denne samme fader till mönster. För att inte förlora sammanhanget med vårt ämne ur sikte måste man behålla i minnet att ett sådant förlopp alltid inleds av en tidig identifiering med fadern; denna blir sedan först avvisad och överkompenserad, varpå den till slut åter sätter sig igenom.

Det har för länge sedan ingått i det allmänna medvetandet, att de första fem levnadsårens upplevelser har en bestämd inverkan på livsödet, som ingenting senare kan stå emot. Om det sätt, varpå dessa tidiga intryck står sig gentemot alla inflytanden från mognare ålder, funnes mycket av intresse att säga, som dock inte hör hit. Mindre bekant torde däremot vara, att den starkaste tvångsmässiga påverkan kommer från de intryck, som barnet får vid en tidpunkt då dess psykiska apparat ännu inte kan antas vara helt i stånd att uppta sådana intryck. På själva faktum kan vi inte tvivla, men det är så förbryllande, att vi måste ta till hjälp jämförelsen med en fotografisk plåt, som efter vilken tid som helst kan framkallas och ge upphov till en bild. I varje fall hänvisar man gärna till att en fantasifull diktare med den djärvhet som är förbehållen skalderna redan föregripit denna vår obekväma upptäckt. E. T. A. Hoffmann brukade återföra den rikedom på

gestalter, som han öste ur vid skapandet av sina verk, på växlingen av bilder och intryck under en veckolång resa i diligens som han företagit medan han ännu som spädbarn låg vid modersbröstet. Vad barnet upplevt vid två års ålder och inte förstått, är det inte sagt att det — utom i drömmar — någonsin erinrar sig. Först genom en psykoanalytisk behandling kan det bli känt för det, men eljest kan det under något senare livsskede bryta fram i form av tvångsimpulser, dirigera dess handlingar, påtvinga det sym- och antipatier och ofta nog avgöra valet av kärlekspartner, som så ofta inte kan rationellt motiveras. Man kan inte förbise i vilka två punkter dessa fakta tangerar vårt problem. Först i det stora avstånd i tiden[1], som här inses vara det egentligen utslagsgivande momentet, vidare i den särskilda egenskap hos erinringen, som vi vid dessa barndomsupplevelser karakteriserar som "omedveten". Vi väntar oss att häri finna en analogi med den motsvarande egenskap som vi tillskrivit traditionen inom folkets själsliv. Dock har det inte varit någon lätt sak att införa föreställningen om omedvetna processer i masspsykologien.

Regelrätta bidrag till de av oss sökta fenomenen ger de mekanismer, som leder till neurosbildning. Också här äger de utslagsgivande händelserna rum under den tidiga barndomen, men tyngdpunkten ligger därvid inte i tiden utan i den process som möter själva händelsen, alltså reaktionen på denna. I schematisk framställning kan man säga: som följd av upplevelsen uppträder ett driftkrav, som fordrar tillfredsställelse. Jaget säger nej härtill, antingen emedan det förlamas av

[1] Också härutinnan må en diktare få ordet. För att förklara sin bindning skriver han: "Du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau."

kravets dimensioner eller emedan det uppfattar det som en fara. Den första av dessa betingelser är den ursprungligare, men bägge går ut på att undvika en farlig situation. Jaget skyddar sig mot faran genom en bortträngningsprocess. Driftimpulsen blir på något sätt hämmad, och anledningen med tillhörande iakttagelser och föreställningar blir bortglömd. Men därmed är processen inte slutförd, ty driften har antingen bevarat sin styrka, eller den samlar upp ny kraft, eller den väcks på nytt till liv av någon ny anledning. Den upprepar då sitt krav, och eftersom dess väg till normal tillfredsställelse är stängd av vad vi skulle kunna kalla bortträngningsärret, skaffar den sig på någon svag punkt en annan väg till en så kallad surrogattillfredsställelse, som nu kommer fram i form av ett symtom, utan jagets medgivande och samtidigt utan dess förståelse. Varje symtombildningsfenomen kan med all rätt skildras som en ”det bortträngdas återkomst”. Vad som utmärker sådana fenomen är den ytterliga förklädnad, som utgör skillnaden mellan det återkommande och det ursprungliga. Kanske tycker någon att vi med den sista gruppen fakta avlägsnat oss alltför långt från varje likhet med traditionen. Men det ångrar vi ändå inte, om vi därmed har kommit i närheten av driftförsakelsens problem.

g. Den historiska sanningen.

Vi har företagit alla dessa psykologiska utflykter för att göra det trovärdigare för oss, att Mosesreligionen först i form av tradition genomdrivit sin verkan på det judiska

folket. Mer än en viss sannolikhet har vi antagligen inte åstadkommit. Men även om vi antar att vi helt lyckats med bevisföringen, så kvarstår ändå intrycket att vi bara beaktat den kvalitativa faktorn i kraven, inte därjämte den kvantitativa. Allt som har att göra med religionens — säkert också den judiska religionens — uppkomst har en karaktär av något storslaget, som inte får någon förklaring genom vad vi hittills anfört. Det måste alltså finnas något ytterligare moment med i spelet, något som har få analogier och inga paralleller, något enastående och av samma storleksordning som dess produkt, religionen själv.

Låt oss försöka närma oss ämnet från den andra sidan. Vi förstår att den primitive behöver en gud som världens skapare, stammens överhuvud och individens hjälpare. Denne gud har sin plats bortom de avlidna fäderna, om vilka traditionen ännu vet att berätta en del. Senare tiders — våra tiders — människa beter sig likadant. Också hon förblir infantil och i behov av skydd även i vuxen ålder; hon finner att hon inte kan undvara sin guds stöd. Så mycket är obestritt, men det är mindre lätt att förstå varför det bara får finnas en enda gud, varför just steget från polyteism till monoteism får sin överväldigande betydelse. Visserligen får, som vi skildrat, den troende andel i sin gud, och ju större gud, desto tillförlitligare hans beskydd. Men en guds makt beror inte med nödvändighet av att han är den ende guden. Många folk såg bara ett förhärligande av sin övergud i att han behärskade andra honom underdåniga gudomligheter, och hans storhet förminskades inte alls av att det existerade andra utom honom. Det betydde ju också en minskad intimitet, om denne

gud blev universell och bekymrade sig om alla länder och folk. Man liksom delade sin gud med främlingar och måste ta skadan igen genom förbehållet att man var den han föredrog. Man kan också ytterligare hävda, att själva föreställningen om en enda gud betydde ännu ett framsteg i andlighet, men man kan omöjligt värdera denna punkt så högt.

Denna uppenbara lucka i motiveringen vet nu de fromma och troende att helt och hållet utfylla. De säger att idén om en enda gud verkar så överväldigande på människorna, emedan den är ett stycke av den eviga sanningen, som efter att länge ha varit dold äntligen kommit i dagen och därefter måste rycka alla människor med sig. Vi måste medge, att ett dylikt moment är av samma storleksordning som ämnet och resultatet.

Också vi skulle vilja acceptera denna lösning. Men vi stöter på en betänklighet. Det fromma argumentet vilar på en optimistisk-idealistisk förutsättning. Man har eljest inte kunnat konstatera att det mänskliga intellektet har något särskilt gott väderkorn för sanningen eller att det mänskliga själslivet visar någon särskild böjelse att erkänna sanningen. Snarare har vi tvärtom erfarit att vårt intellekt mycket lätt går vilse utan varje varning och att ingenting blir lättare trott av oss än det som, utan hänsyn till sanningen, motsvarar våra önskeillusioner. Därför måste vi till vårt instämmande foga en begränsning. Vi tror också, att de frommas lösning innehåller sanningen, men inte den *materiella,* utan den *historiska* sanningen. Och vi tar oss rättigheten att korrigera en viss vanställning, som denna sanning erfarit vid sin återkomst. Vi tror nämligen inte, att det i dag finns en enda stor gud, men

väl att det i urtiden fanns en enda person, som på den tiden måste framstå som övermänskligt stor och som sedan återvänt i människornas erinring förstorad till gudomliga mått. Vi hade antagit, att Mosesreligionen först blev förkastad och till hälften föll i glömska men sedan bröt igenom såsom tradition. Vi antar nu att denna process redan i sig själv var en upprepning. Då Moses bragte folket idén om en enda gud, var den inte någonting nytt, utan den innebar ett återupplivande av en händelse ur den mänskliga familjens urtid, som längesedan försvunnit ur människans medvetna minne. Men den hade varit så viktig, den hade framkallat eller berett väg för så genomgripande förändringar i människornas liv, att man inte kan undgå att tro att den i människosjälen efterlämnat någon sorts varaktiga spår, jämförliga med en tradition.

Ur psykoanalyser av individer har vi erfarit, att deras tidigaste intryck, tillkomna på en tid då barnet ännu knappt kunde tala, någon gång senare i livet framkallar verkningar av tvångskaraktär utan att själva medvetet erinras. Vi anser oss berättigade att anta detsamma om hela mänsklighetens tidigaste upplevelser. En av dessa verkningar vore i så fall uppkomsten av idén om en enda stor gud, vilken man måste erkänna som en visserligen vanställd men dock alltigenom riktig erinring. En sådan idé har tvångskaraktär, den måste vinna tilltro. I samma mån den är en vanställd upplaga måste man kalla den för *vanföreställning,* men i den mån den innehåller en återkomst av det förgångna måste man kalla den sanning. Också den psykiatriska vanföreställningen innehåller

ett korn av sanning, och den sjukes övertygelse griper över från detta stycke sanning på de omgivande illusionerna.

Vad som nu följer, är ända till slut en föga ändrad upprepning av vad jag skrivit i arbetets första del.

År 1912 försökte jag i "Totem und Tabu" rekonstruera den forna situation, varur sådana verkningar härrörde. Jag begagnade därvid vissa teoretiska tankegångar från Ch. Darwin, Atkinson och särskilt W. Robertson Smith och kombinerade dem med fynd och antydningar från psykoanalysen. Från Darwin hämtade jag hypotesen, att människorna ursprungligen levde i smärre horder, envar under herravälde av en äldre hanne, som tillägnade sig alla honorna och straffade eller undanröjde de yngre hannarna, även sina söner. Från Atkinson tog jag fortsättningen av denna skildring, nämligen att detta patriarkaliska system fann sin undergång, när sönerna gjorde uppror, förenade sig mot fadern, övermannade honom och gemensamt förtärde honom. I anslutning till Robertson Smiths totemteori antog jag, att faderhorden därefter lämnade rum för den totemistiska brödraklanen. För att kunna leva i frid med varann avstod de segerrika bröderna från kvinnorna, för vilkas skull de ju ändå hade dräpt fadern, och pålade sig själva tvånget av exogami. Den faderliga makten var bruten, och familjerna inrättade sig moderrättsligt. Sönernas anbivalenta känsloinställning gentemot fadern förblev under hela den kommande utvecklingen fullt verksam. I faderns ställe satte man ett bestämt djur såsom totem; det gällde som stamfader och skyddsande, fick inte skadas eller dödas, men en gång om året samlades hela brödraförbundet till en stor festmåltid, vid vilken det eljest dyrkade totem-

djuret slets i stycken och gemensamt förtärdes. Ingen fick utebli från denna måltid, det var en högtidlig upprepning av fadermordet, med vilket samhällsordningen, sedelagarna och religionen tagit sin början. Den Robertson Smithska totemmåltidens överensstämmelse med den kristna nattvarden har uppmärksammats av många författare före mig.

Jag håller fortfarande fast vid denna hypotes. Jag har upprepade gånger fått höra häftiga förebråelser över att jag inte i bokens senare upplagor ändrat mina åsikter, sedan nyare etnologer enhälligt förkastat Robertson Smiths teorier och delvis även framlagt andra helt avvikande teorier. Jag har att svara, att jag väl känner till dessa förmenta framsteg. Men jag har varken blivit övertygad om riktigheten hos dessa nya läror eller om oriktigheten hos Robertson Smiths. En opposition är inte detsamma som en vederläggning, och en nyhet är inte nödvändigtvis något framsteg. Men framför allt är jag inte etnolog utan psykoanalytiker. Jag hade rätt att ur den etnologiska litteraturen skilja ut vad jag behövde för det analytiska arbetet. Den geniale Robertson Smiths arbeten gav mig värdefulla beröringspunkter med analysens psykologiska material och anknytningspunkter för dettas utnyttjande. Hans motståndare har jag aldrig fått någon kontakt med.

h. **Den historiska utvecklingen.**

Jag kan inte här utförligare upprepa innehållet i "Totem und Tabu", men jag måste sörja för att det långa intervallet mellan denna hypotetiska urtid och monoteismens seger i

historisk tid blir utfyllt. Sedan hela denna byggnad av brödraklan, moderrätt, exogami och totemism inrättats, inleddes en utveckling, som kan karakteriseras som en långsam "återkomst av det bortträngda". Termen "det bortträngda" använder vi här i oegentlig betydelse. Det är fråga om något förgånget, försvunnet, övervunnet i folkens liv, något som vi vågar jämställa med det bortträngda i individens själsliv. I vilken psykologisk form detta förgångna fanns till under sin förmörkelses tid, kan vi till en början inte säga. Det är ingen lätt sak att tillämpa individualpsykologiens begrepp på masspsykologien, och jag tror inte att vi ernår någonting genom att införa begreppet "kollektivt" omedvetet. Det omedvetnas innehåll är ju överhuvudtaget en kollektiv allmän egendom bland människorna. Vi klarar oss alltså tills vidare med hjälp av analogier. De processer, som vi här studerar i folkens liv, liknar starkt dem vi känner från psykopatologien, men de är ändå inte alldeles desamma. Vi bestämmer oss nämligen för att anta att de psykiska sedimenten från denna urtid blev till arvgods, så att de i varje ny generation inte behövde förvärvas utan endast återuppväckas. Vi tänker här på ett exempel, den säkert "medfödda" symboliken, som härstammar från språkutvecklingens tid, är välkänd för alla barn utan att de fått någon handledning däri, och lyder likadant hos alla folk trots all olikhet i språk. Den säkerhet vi ännu saknar får vi från andra resultat av psykoanalytisk forskning. Vi erfar, att våra barn i ett antal betydelsefulla relationer inte reagerar så som skulle motsvara deras egna upplevelser, utan på ett sätt jämförligt med djurens instinkter,

vilket endast kan förklaras med tanken på ett fylogenetiskt förvärv.

Det bortträngdas återkomst fullbordas långsamt, säkerligen inte spontant, utan under inverkan av alla de ändringar i livsbetingelserna, som uppfyller den mänskliga kulturens historia. Jag kan här varken ge någon överblick över alla dessa sammanhang eller någon mer än fragmentarisk uppräkning av etapperna i denna återkomst. Fadern blir åter familjens överhuvud, men numera alls inte så oinskränkt som urhordens fader varit. Totemdjuret ger rum för guden, och detta i ganska tydliga etapper. Först bär guden i människohamn ännu djurets huvud, senare förvandlar han sig med förkärlek till detta samma djur, därefter blir detta djur helgat åt honom och hans älsklingsledsagare, eller också anses han ha dödat djuret och bär ett binamn till minne härav. Mellan totemdjuret och guden dyker hjälten upp, ofta som förstadium till guden. Idén om en högsta gudomlighet tycks uppkomma tidigt, i början endast skugglikt, utan inblandning i människornas dagliga intressen. När stammarna och folken sammansluter sig till större enheter, organiserar sig också gudarna till familjer och hierarkier. En av dem blir ofta upphöjd till gudars och människors högste härskare. Dröjande tas sedan nästa steg, det att offra endast åt en gud, och slutligen följer så beslutet att tillskriva en enda gud all makt och inte tåla någon enda gud vid hans sida. Först därmed är urhordfaderns härlighet återställd, och de känslor som gällt honom kan nu återupplevas.

Den första effekten av det nya mötet med den så länge saknade och efterlängtade var överväldigande och sådan som

traditionen om lagstiftningen på Sinai berg berättar: beundran, vördnad och tacksamhet över att man funnit nåd inför hans ögon — Mosesreligionen känner inga andra än dessa positiva känslor inför faderguden. Övertygelsen om hans oemotståndlighet, underkastelsen under hans vilja kan inte ha varit fullständigare hos hordfaderns hjälplöse och terroriserade son, ja, blir riktigt begripliga först genom att ses mot bakgrunden av denna primitiva och infantila miljö. Barnsliga känslor är i helt annan utsträckning än de vuxnas intensiva och outtömligt djupa, endast den religiösa extasen kan åstadkomma något liknande. Så blev ett rus av gudsfruktan den första reaktionen på den store faderns återkomst.

Denna faderreligions kurs var därmed fixerad för all framtid, men dess utveckling var därmed inte avslutad. Till fadersförhållandets väsen hör ambivalensen; det kunde inte utebli att under tidernas lopp också den fiendskap började röra på sig, som en gång hade drivit sönerna till att döda den beundrade och fruktade fadern. Inom ramen för Mosesreligionen fanns intet utrymme för något direkt uttryck för det mordiska fadershatet, det enda som kunde komma till synes var en mäktig reaktion på detta hat, nämligen skuldkänslan däröver, det dåliga samvetet över att man syndat och alltjämt syndar mot Gud. Detta skuldmedvetande, som profeterna oavlåtligt höll vid makt och som snart bildade en integrerande del i det religiösa systemet, hade dessutom en annan, ytlig motivering, som skickligt maskerade dess verkliga härkomst. Det gick illa för folket, de förhoppningar det hade satt till Guds ynnest ville inte gå i uppfyllelse, det var inte lätt att hålla fast vid den över allt annat avhållna illu-

sionen att man var Guds utvalda folk. Ville man inte avstå från denna lycka, så bjöd skuldkänslan över den egna syndigheten en välkommen möjlighet att urskulda Gud. Man förtjänade inte bättre än att bestraffas av honom, eftersom man inte höll hans bud, och av idel behov att tillfredsställa denna skuldkänsla, som var omättlig och som kom ur så mycket djupare källor, måste man låta dessa bud bli allt strängare, noggrannare och även småaktigare. I ett nytt rus av moralisk askes pålade man sig ständigt nya driftförsakelser och uppnådde därigenom åtminstone i läror och föreskrifter etiska höjdlägen, som förblivit otillgängliga för antikens övriga folk. I denna utveckling mot höjderna såg många judar sin religions andra huvudkaraktär och dess andra stora prestation. Ur vår skildring framgår, på vad sätt den sammanhänger med den första, idén om den ende guden. Men denna etik kan aldrig förneka sitt ursprung ur skuldmedvetandet över den undertryckta fiendskapen mot Gud. Den har hela den tvångsneurotiska reaktionsbildningens karaktär av något oavslutat som heller aldrig kan avslutas; man gissar också, att den tjänar det hemliga syftet att straffa.

Den vidare utvecklingen går utöver judendomens ram. Det övriga, som återkom av urfadertragedien, kunde inte längre på något vis förenas med Mosesreligionen. Skuldmedvetandet var numera alls inte längre inskränkt endast till judarna, utan det hade i form av en dov vantrivsel, en olycksaning vars orsak ingen kunde ange, gripit ikring sig bland alla Medelhavsfolken. Våra dagars historieskrivning talar om den antika kulturens åldrande; jag förmodar att den därvid bara sysslat med tillfällighetsorsaker och bidragande moment i

periferien av denna folkens stora förstämning. Befrielsen ur situationens betryck utgick från judarna. Oaktat alla försök och förberedelser runtomkring var det dock en judisk man Saulus från Tarsus, såsom romersk borgare kallad Paulus, i vars ande kunskapen först bröt fram: vi är så olyckliga, därför att vi dödat Gud fader. Och det är utomordentligt lättförklarligt, att han inte kunde fatta detta stycke sanning annat än i evangeliets illusoriska förklädnad: vi är frälsta från all skuld, sedan en av oss offrat sitt liv för att sona vår skuld. I denna formulering omnämndes naturligtvis inte mordet på Gud, men ett brott som endast kunde sonas genom en offerdöd kunde ju inte ha varit något annat än ett mord. Och den förmedlande länken mellan vanföreställningen och den historiska sanningen utgjordes av den försäkran, att offret hade varit Guds son. Med den kraft, som denna nya tro fick ur sin källa av historisk sanning, rev den ned alla hinder; i stället för den saliga utvaldheten kom nu den befriande frälsningen. Men fadermordets faktum hade vid sin återkomst i mänsklighetens erinring att övervinna större motstånd än det tidigare faktum som gett stoffet till monoteismens innehåll; det måste därför också underkastas starkare vanställning. Det onämnbara brottet ersattes av antagandet av en egentligen skugglik arvsynd.

Arvsynd och frälsning genom offerdöden blev grundpelarna i den nya, av Paulus grundlagda religionen. Om det i den brödraskara, som gjorde uppror mot urfadern, verkligen fanns en anförare och anstiftare av mordet, eller om denna gestalt senare skapades av diktarna till heroisering av deras egen person och så infogades i traditionen, det måste

lämnas därhän. Sedan den kristna läran sprängt judendomens ram, upptog den beståndsdelar från flera andra källor, gav avkall på många drag i den rena monoteismen och anpassade sig i många detaljer efter de övriga Medelhavsfolkens ritual. Det var som om Egypten ännu en gång tog hämnd på Ikhnatons arvtagare. Beaktansvärt är det sätt varpå den nya religionen tog ställning till den gamla ambivalensen i fadersförhållandet. Dess huvudinnehåll var visserligen försoningen med Gud fader, sonandet av det brott som begåtts mot honom, men känsloförhållandets andra sida visade sig i att sonen, som tagit skulden på sig, själv blev Gud vid faderns sida och egentligen i hans ställe. Framvuxen ur en naturreligion blev kristendomen en sonreligion. Sitt öde att undanröja fadern undgick den inte.

Endast en del av det judiska folket antog den nya läran. De som vägrade göra det kallas än i dag judar. Genom denna åtskillnad är de ännu skarpare avskilda från de andra än förut. De måste från den nya religionsgemenskapen, som utom judar upptagit även egypter, greker, syrier, romare och slutligen även germaner, höra den anklagelsen att de mördat Gud. I oförkortat skick skulle denna anklagelse lyda: de vill inte erkänna att de mördat Gud, under det att vi medger det och har blivit renade från denna skuld. Man inser då lätt, hur mycken sanning som finns bakom denna förebråelse. Varför det varit omöjligt för judarna att delta i det framsteg, som bekännelsen till gudsdråpet trots all vanställning innehöll, det kunde bli ämne för en särskild studie. De har därmed på sätt och vis tagit en tragisk skuld på sig, och de har fått sota svårt för detta.

Vår undersökning har måhända kastat en del ljus över frågan, hur det judiska folket förvärvat de egenskaper som kännetecknar det. Mindre belysning har beskärts problemet, hur de ända till i dag kunnat bevara sin individualitet. Men uttömmande svar på sådana gåtor kan man rättvisligen varken kräva eller vänta sig. Ett bidrag, som bör bedömas med de reservationer jag förutskickat, är allt vad jag har att erbjuda.



INNEHÅLL.

MOSES

blev det sista arbete, som den snillrike tänkaren, bäraren av vår tids mest kända vetenskapliga namn

Sigmund Freud

hann fullborda. Det är till sitt yttre en historisk specialstudie över ett enstaka problem: frågan om den judiska monoteismens uppkomst och den roll Moses, enligt Freud en förnäm egyptier, härvid spelade. Men egentligen är boken något annat och mer. I detta vittomspännande och delvis fantastiska arbete söker Freud förklara många saker på en gång: utom monoteismens övermakt över polyteismen gäller det här också den judiska folkkaraktärens egenart och i sista hand arten av traditionens och idéernas välde över människan. Freud vill härleda detta välde ur en slags de ”utvalda” tingens förstfödslorätt, betingad av deras samband med den mänskliga familjens äldsta förhistoria.

Därmed får denna bok en särskild innebörd. Ty Freud är inte bara fader till en särskild psykologi, en lära om *individens själsliv* sådant det ter sig genom hans psykoanalytiska undersökningsinstrument. Han har också, kanske delvis just i syfte att försvara vissa omstridda drag i denna psykologi, i boken ”Totem und Tabu” framlagt en hypotetisk skildring av *släktets urhistoria*. Mellan dessa bägge brofästen utgör nu hans sista bok själva brospannet. Freud vill här hävda att individens själsliv avspeglar denna släktets historia, som alltså i viss mån ständigt återupprepas. Med utgångspunkt från denna bok kommer forskningen att mer slutgiltigt än hittills kunna tilldela Freud hans plats i psykologiens historia.

MOSES

blev det sista arbete, som den snillrike tänkaren, bäraren av vår tids mest kända vetenskapliga namn

Sigmund Freud

hann fullborda. Det är till sitt yttre en historisk specialstudie över ett enstaka problem: frågan om den judiska monoteismens uppkomst och den roll Moses, enligt Freud en förnäm egyptier, härvid spelade. Men egentligen är boken något annat och mer. I detta vittomspännande och delvis fantastiska arbete söker Freud förklara många saker på en gång: utom monoteismens övermakt över polyteismen gäller det här också den judiska folkkaraktärens egenart och i sista hand arten av traditionens och idéernas välde över människan. Freud vill härleda detta välde ur en slags de ”utvalda” tingens förstfödslorätt, betingad av deras samband med den mänskliga familjens äldsta förhistoria.

Därmed får denna bok en särskild innebörd. Ty Freud är inte bara fader till en särskild psykologi, en lära om *individens själsliv* sådant det ter sig genom hans psykoanalytiska undersökningsinstrument. Han har också, kanske delvis just i syfte att försvara vissa omstridda drag i denna psykologi, i boken ”Totem und Tabu” framlagt en hypotetisk skildring av *släktets urhistoria.* Mellan dessa bägge brofästen utgör nu hans sista bok själva brospannet. Freud vill här hävda att individens själsliv avspeglar denna släktets historia, som alltså i viss mån ständigt återupprepas. Med utgångspunkt från denna bok kommer forskningen att mer slutgiltigt än hittills kunna tilldela Freud hans plats i psykologiens historia.

ALBERT BONNIERS FÖRLAG

Pris 5: 50.

SIGMUND FREUD, MOSES

SIGMUND FREUD

MOSES

ALBERT BONNIERS FÖRLAG